Lucien Febvre

RELIGIA LUI RABELAIS

Problema necredinței în secolul XVI



Editura Dacia

BIBLIOTHECA ROMANICA

apare în coordonarea lui MARIAN PAPAHAGI

Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Editions Albin Michel, 1968

Această lucrare este editată cu sprijinul
MINISTERULUI AFACERILOR EXTERNE AL FRANŢEI
şi al
AMBASADEI FRANŢEI ÎN ROMÂNIA
în cadrul programului „N. Iorga"

LUCIEN FEBVRE

RELIGIA LUI RABELAIS
PROBLEMA NECREDINȚEI ÎN SECOLUL AL XVI-LEA
vol. 1

Traducere, introducere şi note de HORIA LAZĂR

EDITURA DACIA, 1996
CLUJ-NAPOCA

Coperta de MIRCEA BACIU

ISBN 973-35-0532-3

RABELAIS POLIMORF

„Admirăm - şi trebuie admirate - marile reviste ce se instalează în domeniul cunoaşterii cu siguranţa liniştită şi placiditatea indiferentă a unei piramide egiptene. Ele sunt şi rămân aici. De departe, ne oferă o frumoasă imagine maiestuoasă. Dar, dacă ne gândim mai bine, piramidele sunt morminte. În chiar centrul masivităţii lor, ele ţin în captivitate un mort ilustru, mumificat. Trăiască cimentul şi sticla transparentă! Când folosirea lor împreună nu mai răspunde noilor nevoi, le azvârlim cât colo, fără nici o greutate şi lipsiţi de orice remuşcare. Apoi ne apucăm să reconstruim. O luăm de la capăt. Parcă ar fi apărut o forţă nouă: forţa în expansiune a marilor cetăţi americane care, la fiecare zece ani, îşi reconstruiesc străzile şi-şi schimbă pielea"[1].

Istorie piramidală, trecut mumificat, înţepenit într-o monstruoasă construcţie lipsită de viaţă, ce se pretinde a fi făcută pentru veşnicie şi strivind, prin greutatea-i incalculabilă, posteritatea: iată cum îi apare întemeietorului *Analelor*, în acest text în care graţia ironiei ascunde o vădită intenţie polemică, istoria tradiţională, marcată de un abstracţionism rigid, ale cărui repere esenţiale sunt următoarele: cultul evenimentului singular şi al agentului (astfel spus eroului) istoric privit ca forţă inaugurală, ce deschide o succesiune de fapte care se înlănţuie într-o ordine ce pare fatal prestabilită; afirmarea unui obiect specific (mari desfăşurări colective, dar şi acţiuni individuale, ambele considerate însă sub semnul identităţii masive, străină diferenţierilor subtile), a unor priorităţi uneori greu de demonstrat, şi, de asemenea, a unei dimensiuni naţionale adesea imprecis definită. Soluţii comode, adoptate cu un pronunţat gust al oportunităţii, pe care istoricii înşişi, ajunşi la ananghie şi la conştiinţa insuficienţei de cuprindere a propriilor metode, sunt gata să le abandoneze dezinvolt, asemenea cetăţenilor Lumii Noi, sătui de monotonia unei construcţii pe care nu demult au terminat-o. Istoria pozitivistă, aflată mereu în căutarea metodei adecvate, dar şi a unui obiect definit în pripă, cu prea puţină rigoare, trăieşte într-un proces de revoluţie permanentă, lipsită însă de direcţie: vechea piramidă, ce adăposteşte cadavrul umanităţii ieşită din timp - devenită acum o impozantă construcţie

hipermodernă -, e neîncetat demolată, pentru a fi înlocuită cu o alta, mai încăpătoare şi totodată mai greu de dărâmat.

În 1929, doi istorici aflaţi deja în pragul notorietăţii, Marc Bloch şi Lucien Febvre, întemeiază vestita revistă *Annales d'Histoire Economique et Sociale*. Titlul revistei se va schimba în câteva rânduri: *Annales d'Histoire Sociale* (1939-1941), *Mélanges d'Histoire Sociale* (1942-1945) şi *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* (din 1946). Sub rubrici de o varietate, o bogăţie şi o mobilitate extremă („Probleme şi bilanţuri", „Anchete", „Figuri", „Chestiuni de fapt şi de metodă", „De la trecut la prezent", „Viaţa ştiinţifică" etc.), redactorii au adunat, de-a lungul anilor, contribuţii ale unor istorici de formaţie foarte diferită, ce se regăsesc în programul unei cercetări cu caracter vădit interdisciplinar, care valorifică ideea unei istorii vii, în mişcare, constituindu-se printr-o serie de *acţiuni* imprevizibile, imposibil de captat într-o viziune de ansamblu obiectivistă, dar şi prin reacţii faţă de un trecut care, departe de a fi o colecţie de fapte inerte sau un text univoc, e dimpotrivă un loc al ambiguităţii, a cărui situare strict cronologică e relativ puţin importantă, şi care semnifică tocmai prin putinţa, neînscrisă în propria-i obiectivitate literală, de a produce diferenţe de opinii şi de a suscita polemici.

Marc Bloch[2] s-a născut la Lyon în 1886 şi a fost împuşcat de nazişti în 16 iunie 1944, aproape de Lyon. După o perioadă de profesorat la Strasbourg, împreună cu Lucien Febvre, a fost numit profesor la Sorbona, în 1936. În 1924, a publicat o lucrare de mare răsunet, *Les Rois thaumaturges* (*Regii taumaturgi*), după care s-a consacrat îndeosebi cercetărilor de istorie rurală (1931: *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française, Caracterul original al istoriei rurale franceze*; 1939: *La Société féodale, Societatea feudală*). O serie de lucrări, dintre care unele cu caracter programatic, i-au fost publicate doar postum (1946: *L'Etrange défaite, Strania înfrângere*; 1950: *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe, Schiţă pentru o istorie monetară a Europei*; 1952: *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien, Apologia istoriei, sau meseria de istoric*).

În ce-l priveşte, Lucien Febvre s-a născut în 1878 la Nancy şi a decedat în 1956 la Saint-Amour. După profesoratul la Strasbourg, va preda la Collège de France, începând cu 1933. În 1911 şi-a publicat teza de doctorat, *Philippe II et la Franche-Comté* (*Filip al II-lea şi regiunea Franche-Comté*), iar un an mai târziu - *Histoire de Franche-Comté* (*Istoria regiunii Franche-Comté*). Va urma, în 1923, *La Terre et l'évolution humaine* (*Pământul şi evoluţia omului*), apoi o serie de lucrări consacrate Renaşterii franceze şi Reformei: *Martin Luther, un destin* (*Martin Luther, un destin*), 1928; *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle* (*Problema necredinţei în secolul al XVI-lea*), 1942; *Origène et Des Périeres* (*Origen şi Des Périers*), 1943; *Amour sacré, amour profane* (*Iubire sacră, iubire profană*), 1944. În paralel, a publicat un mare număr de

studii în reviste de specialitate („Revue de Synthèse", „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses de Strasbourg", „Revue de Métaphysique et de Morale", „Annales" etc.), dintre care cele mai importante au fost grupate în trei volume, două apărând postum: *Combats pour l'histoire* (*Lupta pentru istorie*), 1953; *Au coeur religieux du XVI^e^ siècle* (*În inima credinței secolului al XVI-lea*), 1957; *Pour une histoire à part entière* (*Pentru o istorie totală*), 1962[3].

Vom încerca, în cele ce urmează, să rezumăm concepția despre istorie a lui Lucien Febvre (care e, în același timp, și programul de mare anvergură pe care-l va îmbrățișa o pleiadă de istorici francezi, cunoscuta „școală a Analelor") și, de asemenea, să definim modul în care această concepție se regăsește în studiul despre Rabelais, pe care-l prezentăm cititorului.

Iată, mai întâi, cele trei mari prejudecăți ale istoriei pozitiviste, sau „științifice"[4]: problema specificității, a priorității și a naționalității[5]. Prima are în vedere *obiectul* istoriei, dar și *metoda* cercetării; a doua deschide interogația asupra *originii* fenomenelor și *cauzelor* evenimentelor, iar ultima încearcă să definească criteriul *apartenenței* faptelor și personalităților istorice.

Într-un anumit sens, se poate spune că obiectul istoriei îl constituie un corp de texte de o factură aparte: documente, tratate, cronici, anale, piese de arhivă, acte cu caracter public sau privat, inscripții monumentale etc. Disciplina întemeiată pe studiul acestor elemente se constituie însă pe un uriaș fond netextual, altfel spus se sprijină pe o *preistorie*[6] care, adesea, îi dă tonalitatea, nuanța sau un dinamism specific. Ceea ce numim, nu fără o oarecare suficiență, „știința" istorică, se detașază pe un fundal greu lizibil, în care geografia, economia și strădania artistică se întrepătrund. De aceea, rigiditatea delimitărilor de obiecte, ea însăși efect al unei metodologii parțiale, e mai degrabă dăunătoare decât folositoare. Ruinele unor edificii străvechi, obiecte de cult, piesele utilitare ce au uneori și o pronunțată semnificație artistică, elemente *greu de datat* cu precizie, nefiind așadar documente în sensul modern al cuvântului[7], nu constituie mai puțin fapte de istorie, în sensul că indică prezența și starea umanității ca identitate mental-culturală. Iată de ce, reflectând asupra conexiunilor reciproce și a interdependenței dintre om și mediul său natural ori cultural, între „Sol" și „Istorie", Febvre propune crearea unor discipline mixte precum „antropogeografia"[8] (idee reluată prin proiectul unei „geoistorii" a umanității[9]). Geografia umană preconizată de Febvre nu e simpla geografie istorică, sau o morfologie a mediului înconjurător, ci o știință cuprinzătoare, al cărei scop e explicarea umanității nu ca negare a naturii, ci ca parte integrantă a ei: omul nu e străin mediului său firesc, ci e prins în el organic, indisolubil.

Noua orientare a istoriei teoretizată de școala *Analelor* respinge, ca fiind iluzorie, cunoașterea faptelor în ele însele și a marilor personalități istorice ca entități psihologice având o densitate - și o suficiență - imuabilă. Trecutul nu e un lucru inert, un concept sau un text mort, ci e pătruns de suflul viu al umani-

tății creatoare de istorie. Agentul istoric, arată Febvre, e individual și colectiv în același timp, fiind mai curând un „personaj"[10] pe marea scenă a lumii decât o personalitate singulară, închisă în propria-i interioritate. Dramatizarea fluxului istoric introduce ideea timpului construit și a cronologiei subterane, distorsionate, asincronice, adevărată geologie a ființei, prin excelență istorică, care e omul[11].

Pentru Febvre, istoria nu e știința trecutului, ci „știința omului în timp"[12], ce-și croiește destinul prin afirmarea eului într-un grup activ, de care se detașază și în care e totodată cuprins printr-un fel de fraternitate tensionată. Astfel, istoria încetează de a fi o înșiruire de fapte trecute, definindu-se ca o „organizare a trecutului în funcție de prezent"[13]: succesiunile de evenimente devin interferențe de idei, faptele consecutive devin corelative, iar seria întâmplărilor ce survin una după cealaltă se pluralizează, spațializându-se în rețele interconectate[14].

Corolarul principiului specificității pierdute a istoriei e *apartenența multiplă a evenimentului*, lucrul care va duce la negarea cauzalismului mecanic și a priorității absolute a faptelor și ideilor. Cum prima datorie a istoricului nu e de a aduce clasificări simplificând lucrurile, ci de a spori puterea noastră de înțelegere complicând datele în profunzime, înmulțind și nuanțând detaliile prin diferențieri delicate[15], vom constata, de exemplu: că Reforma lui Luther e un fenomen ce ține de istoria *ecleziastică* cel puțin tot atât ca și de cea a *religiei* în sens larg[16]; că, în ea, dorința de „restaurare" a creștinismului primitiv ascundea, de fapt, voința *de reînnoire* și de adaptare a unei credințe ce-și pierduse vechea vigoare, și care-și găsea cu mare greutate o cale nouă[17]; că mișcarea declanșată de Luther a fost mai puțin o revoltă împotriva abuzurilor unei Biserici romane decăzute, cât o ridicare în forță a unui val de evlavie populară incontrolabilă, străină unei voințe reformatoare autentice a credinței, voință care ar fi fost firesc să propună și soluții de administrare a noii Biserici, o politică ecleziastică coerentă și o doctrină de gestionare eficientă a comunității credincioșilor[18]. Această dedublare a evenimentului, care face ca acțiunea istorică să nu fie singulară, ci plurală[19], pune, într-o formă acută, problema priorității, iar solidar cu aceasta problema cauzalității, a evenimentului originar și a inițiativei fondatoare a agentului istoric. Una dintre ciudățeniile asupra cărora cercetătorii au atras atenția încă înainte de Febvre e prezența temelor reformatoare în scrierile umanistului picard Lefèvre d'Etaples, încă înainte de 1512[20];de la această constatare până la a atribui Reformei beneficiul unei origini franceze nu e, evident, decât un pas, pe care unii istorici n-au ezitat să-l facă. Un exemplu similar e cel al lui Mersenne, savant și animator științific din secolul al XVII-lea, în scrierile căruia apar, încă din 1625 (cu 12 ani înaintea *Discursului asupra metodei* al lui Descartes), marile teme ale mecanismului cartezian: raționalizarea matematică a naturii, refuzul autorității în materie de știință, practicarea experimentului etc.[21] Ce putem conchide din astfel de ilustrări dacă nu că, la un moment dat, unele idei „plutesc în aer" circulând difuz în mentalul

colectiv şi că cei ce le dau formă şi expresie nu sunt întotdeauna cei care le-au „descoperit"? Întemeietorii de sisteme (ştiinţifice, filosofice, religioase etc.) sunt, de fapt, organizatori ai rumorilor publice şi nuclee de coagulare a unor sentimente, idei, opinii şi doctrine ce traversează subteran, neformulat încă, cutare sau cutare epocă.

Refuzul cauzalităţii inaugurale, fluidizarea datărilor, denunţarea periodizărilor rigide, iată semnele unei adevărate revoluţii în modul de a scrie - şi de a trăi - istoria, înnoire datorată spiritului *Analelor*. Una dintre consecinţele relativizării cauzelor şi a evenimentelor ce aduc mari rupturi în istoria umanităţii e negarea întemeietorilor şi respingerea principiului filiaţiei în succesiunea faptelor. Dacă nu există părinţi, nu există nici copii, progenitura fiind legată ombilical de cel ce i-a dat viaţă. Astfel, când o idee prinde contur într-o atmosferă favorabilă înfloririi ei şi într-un climat de maximă receptivitate a publicului, înseamnă că personalitatea care-i dă o expresie împlinită nu e propriu-zis părintele ei fondator sau proprietarul ei de drept, ci un inspirat vulgarizator, care prin precizia şi forţa formulărilor sale nu face decât să-i accelereze circulaţia. Întemeietorii au întotdeauna înainte o cohortă de precursori care, din penumbra anonimatului lor, fac posibilă apariţia celor dintâi[22]. La fel, între promotorii iniţiali şi propagatorii unei idei nu există nici o „filiaţie" directă, ci un climat de „presiuni" complice şi de interese comune, ce se transmite dinamic, asemenea unei unde subterane, „din aproape în aproape"[23]. Dacă mentalul s-ar transmite cu rigoarea unei informaţii genetice, nu ne-am putea explica modul în care ideile se nuanţează pe măsură ce câştigă teren, se alterează prin jocul lor contrastant şi se transformă, altfel spus *se schimbă*. Or, viaţa ideilor e tocmai istoria propriei lor deveniri.

În sfârşit, istoricul e cel mai chemat, arată Febvre, să dezrădăcineze naţionalismele agresive. Adevărata istorie e cea a mentalului colectiv, a ideilor, credinţelor şi reprezentărilor ce unesc oamenii dincolo de graniţe şi de bariere lingvistice: proiect de mare generozitate umană, al cărui scop e să apropie comunităţile şi indivizii, nu însă local sau strict naţional. În acest sens, bunăoară, Reforma lui Luther, chiar dacă s-a născut în tumultul unei afirmări naţionaliste[24], preludiu al schismei, trebuie privită ca expresie a unei voinţe de înnoire a credinţei cu vocaţie universală; iar acest lucru apare tocmai în diferenţele, varietatea şi complexitatea de nuanţe a reformelor naţionale. Reforma creştinătăţii a putut fi un ferment activ de spiritualitate graţie Reformelor din Germania, Franţa, Olanda, Anglia etc. Ceea ce prudenţa istoricului trebuie însă să respingă e pretenţia oricărui model naţional de a fi generator direct de atitudini mentale.

Şi aceasta cu atât mai mult cu cât, în secolul al XVIII-lea de exemplu, naţiunea nu era definită prin comunitatea teritoriului, ci ca totalitate a cetăţenilor şi ca putere suverană a poporului, fiind prin urmare obiectul unei „credinţe colective"[25] cu individualitate şi identitate greu de formulat. Pe de altă parte, avem situaţii în care nu există legătură între limba practicată pe un teritoriu şi naţionalitatea

cetăţenilor. În anumite momente ale istoriei (secolul al XVI-lea francez), precara autonomie s-a sprijinit pe o serie de privilegii pe care poporul de rând le ignora. Aşa stăteau lucrurile în Franche-Comté, regiune tradiţional antifranceză din punct de vedere politic, beneficiind de prestigiu cultural[26]. Apoi, circulaţia activă a ideilor şi a persoanelor a făcut să apară adesea, în cursul istoriei, o unitate de preocupări mentale şi de spiritualitate care era contrazisă de configuraţia politică a teritoriului. În Evul Mediu francez, de pildă, în ciuda fărâmiţărilor politice, a existat o artă de o evidentă unitate, datorată dinamismului schimburilor şi nomadismului artiştilor. La Avignon bunăoară, unde exista o importantă şcoală de pictură, creau artişti veniţi din Picardia, din Burgundia şi din Catalonia, dar nu şi artişti din partea locului![27] Mai târziu, în vremea Renaşterii, acest gen de unitate dobândeşte anvergură şi câştigă teren, mai bine spus teritoriu: arta Renaşterii franceze, constată Febvre, nu e specific franceză ci cosmopolită, Franţa fiind ţara în care influenţele artei germane, apoi flamande şi în cele din urmă italiene impregnează vizibil creaţia autohtonă[28]. Marea unitate mentală a umanităţii e cea a schimburilor, a devenirilor şi a transformărilor lente, dar ireversibile.

În ce fel, acum, studiul lui Febvre despre Rabelais ilustrează concepţia autorului său în legătură cu vocaţia istoriei, pe care am încercat să o rezumăm în cele de mai sus?

O remarcă preliminară se impune, credem, de la sine. Lucrarea lui Febvre s-ar fi putut intitula tot atât de bine *Credinţă în secolul al XVI-lea. „Lipsa de religiozitate" a lui Rabelais*. Dacă autorul a ales titlul pe care-l cunoaştem, a făcut-o, probabil, cu scopul de a problematiza în primul rând ceea ce unii au perceput ca pe o îndepărtare a secolului al XVI-lea francez de credinţă, şi nu prezenţa credinţei înseşi în epoca Renaşterii. Reluând cercetările aprofundate în domeniu (lucrările lui Busson, Charbonnel, Gilson ş.a.[29]), îmbogăţindu-le prin cercetări proprii şi nuanţându-le, Febvre demonstrează că secolul al XVI-lea francez, agitat politic, parcurs de tendinţe culturale foarte variate şi zguduit din temelii în ceea ce priveşte credinţa, rămâne cu toate acestea o epocă adânc creştină.

Exemplul ales de Febvre pentru ilustrarea tezei sale poate părea surprinzător. Rabelais a scris un roman al cărui stil izbeşte prin vulgaritate, truculenţă, ironii antiecleziastice, exaltare a poftelor lumeşti, luare în derâdere a lucrurilor sfinte; aparent, avem de-a face cu un scriitor mediocru, un promotor al valorilor materiale ahtiat după plăcerile trupului şi nărăvit al băuturii, ba chiar cu un „ateu". La această reputaţie a contribuit însăşi legenda vieţii sale, ce a urmat o traiectorie de continuă „decădere": călugăr franciscan răspopit, medic dubios cu prieteni mai degrabă compromiţători, scriitor cultivând grosolăniile şi licenţiozitatea.

Prezentate astfel, faptele par foarte limpezi. A deduce însă necredinţa efectivă a autorului lui *Gargantua* din povestea unei vieţi e riscant. Mai nimerit ar fi, desigur, să căutăm rădăcinile acestei legende, iar apoi să vedem în ce măsură ea acoperă o realitate. Demersul istoricului va avea deci următoarea cale: de la

documente la construcţia de atmosferă mentală, apoi iarăşi la documente (la altele!) - ultimele având rolul de a confirma ipotezele, aşa cum în ştiinţe experimentările succesive întăresc - sau infirmă - ipotezele iniţiale.

Acest du-te-vino între fapte şi interpretarea lor, între mărturiile consemnate documentar şi examinarea *posibilităţii* fenomenelor, deplasează semnificaţia cercetării istoricului de la problematica erudiţiei la cea a metodei: istoria nu e, arată Febvre, o simplă „anchetă", asemănătoare unei investigaţii poliţieneşti ce tinde la reperarea cauzelor unui act, ci o interogaţie adâncită metodic a cărei destinaţie e restituirea unui eveniment, comportament uman sau fapt memorabil în climatul care i-a dat naştere: istoricul e mai puţin un savant care „ştie" o mulţime de lucruri, cât un fin psiholog, care „înţelege" sensul marilor desfăşurări de energii anonime ce marchează viaţa în timp a umanităţii[30].

Privită din atare perspectivă, problematica Renaşterii franceze dobândeşte un relief aparte, iar Rabelais devine, în acest cadru, din autorul enigmatic al unei singure cărţi, a cărui psihologie urmează a fi definită, un personaj ieşit din propriu-i roman şi un actor pe marea scenă a secolului al XVI-lea. Prins, în documentele epocii, într-o identitate oscilantă, dispersată, în care delicate variaţii ortografice (Rabella sau Rabellus? Rubellus sau Rabellus? sau poate Rabula?) introduc o indeterminare parcă voită a persoanei, Rabelais apare când ca umanist remarcabil şi floare a ştiinţei medicale a vremii, când ca depravat notoriu, mâncău homeric şi beţivan fără egal, fiind astfel, prin ultimul aspect, un fel de caricatură a propriilor săi eroi[31]. Ce putem conchide din acestea decât că „adevăratul" Rabelais e cel pe care ni-l dau *totalitatea* documentelor epocii ce se referă la el (luate separat, acestea oferă, cel mai adesea, imagini contradictorii), *inclusiv propriu-i roman*, şi că, în acest caz, decât să vedem în *Gargantua şi Pantagruel* transpunerea mecanică a psihologiei unui autor liber în moravuri şi anticreştin convins, ar fi mai logic să-l privim pe Rabelais în carne şi oase ca pe un erou al propriei sale opere, pe care a scris-o, poate, din vocaţie literară, dar şi din dorinţa de a-şi crea o biografie legendară, mascată de o ficţiune romanescă?

Romanul rabelaisian îşi trădează, prin aceasta, dubla apartenenţă. Asemenea autorului său, care e, în egală măsură, produsul marilor fluxuri de mentalitate ce traversează secolul al XVI-lea, dar şi al unei înscenări abil orchestrate, *Gargantua şi Pantagruel* e creaţia unui scriitor de mare forţă şi totodată o expresie monumentală a epocii. Înainte de Febvre, Gilson a repertoriat o seamă de motive scolastice în romanul lui Rabelais, unele tratate în registru bufon (înclinaţia călugărilor franciscani pentru povestiri savuroase şi pentru limbajul colorat, în care glumele au ca temă consumul de vin şi chiar sexul; tratarea ireverenţioasă a miracolelor; apariţia unor teme savante, ce sunt introduse însă în context comic, de ex. „fantasmele" medievale, care nu sunt, la Rabelais, dubluri iluzorii ale lucrurilor, ci plăsmuiri exprese, cu funcţie militară: păcălirea duşmanului[32]). Prezenţa unor astfel de motive atestă existenţa unui umanism medieval şi, în acelaşi timp, prelungirea activă a tematicii creştine în vremea

Renaşterii, chiar dacă tratarea *literară* a acesteia va fi diferită. Aşa cum Evul Mediu nu a fost exclusiv teologic, Renaşterea nu a fost exclusiv păgână, cele două perioade fiind solidare printr-o componentă umanistă comună[33]. Tocmai de aceea, una dintre priorităţile cercetărilor istorice din ultimele decenii a fost clarificarea concepţiei *despre natură* a medievalilor şi, corelativ, stabilirea dimensiunii *creştine* a unor epoci precum Renaşterea, asimilată cândva, în grabă, unei perioade de raţionalism păgân, ba chiar de ateism militant.

Care ar fi, în acest climat în care credinţe vechi se întrepătrund cu elanuri noi, locul lui Rabelais şi specificul extraordinarului său roman? Trebuie să arătăm de la început că, aşa cum identitatea autorului însuşi al lui *Gargantua şi Pantagruel* ne-a apărut ca incertă, afectată când de ciudate lacune de informare, când de eclipsări parcă programate - şi că, prin urmare, e ca şi cum ar fi existat mai mulţi Rabelais[34] -, cartea sa, cu bogăţia ei stufoasă şi cu revărsările-i verbale aparent informe dar, de fapt, strict reglate şi controlate, nu face decât să confirme pluralitatea de tendinţe care, succesiv sau simultan, au parcurs Renaşterea franceză, şi a căror expresie o regăsim în romanul rabelaisian: obiect polimorf, cu contururi schimbătoare, asemenea vremurilor care i-au dat naştere. În acest sens, apariţia succesivă a primelor patru cărţi jalonează importante modificări de optică. Dacă primele două, apărute în 1532 respectiv în 1534, sunt pătrunse de atmosfera unui umanism ce se întâlneşte, în unele dintre exigenţele sale, cu orientările Reformei, *Cartea a treia*, apărută în 1546, ne arată un Rabelais indiferent la conflictele dogmatice, iar *Cartea a patra*, publicată în 1552, e o anticipare a galicanismului şi a naţionalismului religios, servind cauza regalităţii franceze împotriva catolicismului roman[35].

Pe de altă parte, istoricul scrupulos trebuie să evite tentaţia de- a aplica unor fapte sau fenomene din alte epoci criteriile vremurilor noastre. E un îndemn pe care Lucien Febvre l-a adresat neobosit confraţilor săi: mentalităţile ce au dominat cu secole în urmă îşi au măsura şi semnificaţia în obiceiurile, superstiţiile, practicile şi prejudecăţile care le-au dat naştere şi nu în propriile noastre repere psihologice sau culturale. Unii istorici literari din secolul nostru, bunăoară, au văzut în Rabelais (şi în eroii săi) un raţionalist precursor al libertinilor secolului al XVII-lea şi un duşman al credinţei, aşadar un ateu! Oamenii secolului al XVI-lea, arată Febvre, erau însă străini unor astfel de etichetări precipitate. Tocmai de aceea, nu vom întâlni nicăieri, în documentele epocii, menţiuni despre un Rabelais pretins duşman al lui Cristos şi al revelaţiei creştine (cum vom întâlni, în schimb, pentru alţi contemporani ai lui Rabelais, de exemplu Dolet[36]), iar prezenţa numelui lui Rabelais pe o listă a cărţilor cercetate de Sorbona în 1542, ca neconforme credinţei, are o cu totul altă explicaţie. Rabelais apare, pe această listă, printre umanişti şi scriitori reformaţi ale căror opere *se îndepărtau* de spiritul dogmei catolice. Autoritatea ecleziastică, autosesizată, chema, aşadar, la ordine pe cei a căror credinţă era gata să o ia razna, nu pe cei care şi-o pierduseră: hotărârea Sorbonei îi viza pe reformaţi, nu pe „atei". Cum s-ar putea

explica altfel marea întârziere a sentinţei, având în vedere că *Pantagruel* apăruse deja de mult (în 1532) iar *Gargantua* ceva mai târziu (1534) şi că, de la acea dată, Rabelais nu mai publicase nimic?

Riscurile unei interpretări distorsionate o dată îndepărtate, vom constata, nu fără o oarecare mirare, că romanul lui Rabelais cuprinde elemente care sugerează o mare mobilitate a convingerilor autorului şi o angajare plurală, greu de definit, a acestuia. Vom găsi, de exemplu, în *Gargantua şi Pantagruel*, ecouri luterane: concepţia individuală a credinţei, ce proclamă Evanghelia ca pe unicul ei izvor, refuzul autorităţii doctrinale a papilor şi a conciliilor, denunţarea monahismului, respingerea cosmopolitismului etc. Vom întâlni însă de asemenea, şi îndeosebi, un bogat repertoriu de inspiraţie erasmiană, care îl înscrie pe Rabelais mai degrabă în mişcarea umanismului universalist decât în cea a reformismului religios partizan, de sorginte luterană. Dintre aceste date le reţinem pe următoarele[37]: paralelismul biografic (călugur augustinian, Erasm va fi uns preot, asemenea lui Rabelais, franciscan confirmat şi el în preoţie); repulsia comună pentru monahism; cultul înţelepciunii antice al textelor păgâne, care le-au hrănit, amândurora, reflecţia şi practica de umanişti; desprinderea de sumbrul pesimism teologic al predestinării luterane, în folosul unui raţionalism literar luminat, pătruns de conştiinţa năzuinţei omului spre bine; plăcerea ilustrărilor pitoreşti, a îndrăznelilor şi a libertăţilor de limbaj, în care, arată Febvre, Rabelais a fost uneori depăşit de Erasm (!). Iar dacă Rabelais împărtăşeşte cu Erasm, *dar şi cu Luther*, convingerea că Evanghelia e unica sursă a credinţei, criteriul luteran al justificării prin credinţă îl desparte pe Luther de Erasm, dar şi de Rabelais.

Rezumând cele de mai sus, vom conchide că, în lumina analizelor lui Febvre, Renaşterea franceză a fost parcursă de tendinţe extrem de diversificate, ce se întrepătrund reciproc. Caracteristica esenţială a epocii a fost multipolaritatea (nu bipolaritateta), principiu în virtutea căruia doi gânditori pot împărtăşi unele dintre convingerile lor, dar diferă prin altele, pe care le împărtăşesc, *separat*, cu alţi doi, ş.a.m.d. Disciplina chemată să dea socoteală de astfel de situaţii nu va fi istoria personalităţilor şi a faptelor lor, nici istoria ideilor personalizate în curente, direcţii şi masive deplasări de opinie, consemnate generic şi abstract (o idee identică poate fi cultivată de oameni diferit încadraţi ideologic), şi nici cea a desfăşurărilor de evenimente singulare (în „simplitatea“ faptului irepetabil, analiza atentă poate discerne o pluralitate, practic infinită, de direcţii şi de intenţii), ci istoria mentalităţilor de grup, în care individul se manifestă prin apartenenţa sa multiplă - şi simultană - la mai multe tendinţe, adesea contradictorii, şi în care ultimul cuvânt nu e cel al ştiinţei, ci al marii reţele interdisciplinare în interiorul căreia cunoştinţele devin relative, mobile, plurisemnificative şi, tocmai prin aceasta, infinit cuprinzătoare: şcoală de gândire şi de acţiune vie pe care revista *Analelor* a deschis-o în Franţa deceniului al patrulea, îndeosebi prin contribuţiile celor doi fondatori ai ei, Marc Bloch şi Lucien Febvre, şi ce se va impune, în

deceniile următoare, prin nume asemenea celor ale lui Philippe Ariès, Fernand Braudel, Pierre Chaunu, Jean Delumeau, Georges Duby, Jacques Le Goff, Robert Mandrou sau, mai aproape de noi, Michel Vovelle, Roger Chartier, Pierre Darmon, Jean-Louis Flandrin, Jacques Rossiaud şi mulţi alţi. Marele pariu istoric al lui Lucien Febvre a dat roade timpurii şi continuă să dea pretutindeni unde istoria e privită ca o punte de legătură între veacuri, seminţii, generaţii umane succesive şi indivizi.

HORIA LAZĂR

NOTE

[1] Lucien Febvre, *Face au vent. Manifeste des Annales Nouvelles*, in *Combats pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1953, p. 34.

[2] A cărui amintire Febvre o evocă cu adâncă emoţie în studiile *Marc Bloch et Strasbourg* şi *Vers une Autre histoire*, in *Combats...*, p. 391-407 respectiv 419-438.

[3] Siglele pe care le utilizăm trimit la *Combats pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1953 (CPH); *Au coeur religieux...*, Paris, SEVPEN, 1957 (ACR) şi *Pour une histoire à part entière*, Paris, SEVPEN, 1962 (PHPE).

[4] *Vivre l'histoire*, în CPH, p. 20. Asemenea psihologiei, lingvisticii sau antropologiei, istoria nu e, arată Febvre, o „ştiinţă", ci „*un studiu* condus în mod ştiinţific" (s.n.): nu o sumă de rezultate deja dobândite, un tezaur sau un patrimoniu lipsit de viaţă, ci un ansamblu de *probleme* şi de *ipoteze* ce-şi aşteaptă confirmarea; nu o colecţie de fapte şi de observaţii consemnate documentar, ci o muncă de interpretare a acestora (*Ibid.*, pp. 22-23).

[5] *Une question mal posée: les origines de la Réforme française et le problème des causes de la Réforme*, in ACR, p. 4.

[6] *De 1892 à 1933: examen de conscience d'une histoire et d'un historien*, in CPH, p. 5.

[7] Preeminenţa documentarului asupra culturalului şi a obiectivului asupra mentalului e una dintre expresiile prejudecăţii scientiste. Un document nu se scrie singur, ci e scris de cineva. Cum a arătat Paul Ricoeur în analizele sale consacrate raportului dintre discursul istoric şi cel ficţional (*Temps et Récit*, I, Paris, Le Seuil, 1983, p. 138 şi urm.), *documentul* istoric, oricât s-ar pretinde de fidel, e concretizarea decalajului ontologic faţă de *eveniment*. În document, evenimentul nu e dat direct, nu e trăit, ci e reprodus, altfel spus recreat, inventat, după o logică asemănătoare celei a „reprezentării realităţii" prin tehnica literară a *mimesis*-ului. Documentul istoric desenează, aşadar, posibilitatea unor *ficţiuni obiective* şi devine o specie narativă prin actul său cel mai specific: datarea. Departe de a fi înscrisă în natura evenimentului, datarea marchează o operaţie ulterioară, asincronică, o intervenţie a subiectului în fluxul istoric concret. Din pivot al ştiinţei istorice, ea devine punctul nevralgic al acesteia. V. în acest sens şi observaţiile lui Febvre privind posibilitatea unei „istorii fără documente [scrise]", in *Vers une autre histoire* (CPH, p. 428).

[8] *La Terre et l'evolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, Paris, La Renaissance du Livre, 1922, p. 442.

[9] *Le problème de la géographie humaine*, in PHPE, pp. 147-179.

[10] *Ni histoire à thèse ni histoire-manuel. Entre Benda et Seignobos*, in CPH, p. 82.

[11] V. imaginea „unității profunde" a curentului istoric (*Idée d'une recherche d'histoire comparée: le cas Briçonnet*, in ACR, pp. 145-161): Prereforma, Reforma și Contrareforma, deși manifestă *tendințe* opuse, se întâlnesc în dinamica istorică a unei mișcări plurale ce traversează „un *ocean* străbătut de curenți ce merg unul *alături* de celălalt" (s.n.), *Ibid.*, p. 160.

[12] *Vers une autre histoire*, in CPH, p. 426.

[13] *Ibid.*, p. 427.

[14] *Un chapitre d'histoire de l'esprit humain. De Linné à Lamarck et à Georges Cuvier*, in CPH, p. 318.

[15] *Contre le vain tournoi des idées. Une étude sur l'esprit politique de la Réforme*, in CPH, p. 76.

[16] *Une question mal posée...*, in ACR, p. 25.

[17] *Ibid.*, p. 26.

[18] *Martin Luther, un destin*, ed. 1988, Paris, PUF, p. 109.Luteranismul, arată Febvre, e o credință „de contemplativ" (p. 155), ce vizează instaurarea unei „Biserici a călugărilor" (p. 108): idealism abstract care nu are nimic de-a face cu misionarismul ecumenic din care pretinde că se trage. Pe de altă parte, explicarea Reformei prin teoria abuzurilor ecleziastice e profund simplificatoare, deoarece confundă planul social cu cel al credinței, iar uneori pune efectul în locul cauzei. Astfel, în regiunea Franche-Comté (a cărei capitală e orașul Besançon), practica excomunicării pentru datorii, în loc să preceadă mișcarea reformatoare, o însoțește fidel, iar marile proteste împotriva ei se ridică *spre sfârșitul* secolului al XVI-lea, mai precis după 1570; în plus, aceste voci indignate nu sunt ale demnitarilor ecleziastici, ci ale parlamentarilor laici! Rezolvarea firească a unor asemenea abuzuri ar fi fost, prin urmare, o revoluție *socială*, nu una religioasă. (*Un „abus" et son climat social: l'excommunication pour dettes en Franche-Comté*, in ACR, p. 250.)

[19] *Deux philosophies opportunistes de l'histoire. De Spengler à Toynbee*, in CPH, p. 140

[20] *Une question mal posée...*, in ACR, pp. 16-17.

[21] *Aux origines de l'esprit moderne: libertinage, naturalisme, mécanisme*, in ACR, pp. 337-358. În acest studiu, Febvre rezumă concluziile unei cercetări de mare anvergură, teza lui Robert Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, apărută în 1943.

[22] *Problema necredinței...*

[23] *Politique royale ou civilisation française? La conquête du midi par la langue française*, in CPH, p. 171.

[24] *Martin Luther...*, p. 92. Ceea ce îi interesa pe reformatorii germani, arată Febvre, nu era destinul creștinismului ca religie universală, ci raporturile bisericii din Germania cu papalitatea: raporturi politice, economice - poate mai mult decât religioase.

[25] *Problèmes d'histoire greffés sur „le Brunot". La nationalité et la langue en France au XVIII siècle*, in CPH, p. 199.

[26] *Ibid.*, p. 196.

[27] *Les principaux aspects d'une civilisation. La première Renaissance française: quatre points de vue*, in PHPE, p. 567-568.

[28] *Ibid.*, p. 566

[29] Henri Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, 1982, şi *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, 1933; J.-R. Charbonnel, *La pensée italienne au XVI^e^ siècle et le courant libertin*, 1917; Etienne Gilson, *Rabelais franciscain*, in *Les Idées et les Letters*, 1932.

[30] *Problema necredinţei...*

[31] *Ibid.*

[32] *Rabelais franciscain*, in *Les Idées et les Lettres*, Paris, Vrin, 1932, pp. 203 şi urm. V. şi Lucien Febvre, *Problema necredinţei* : „Rabelais nu raţionează în limbaj scolastic, e adevărat, dar problemele pe care le tratează le-a preluat de-a gata din tradiţia medievală, şi cum s-ar fi putut rupe de ele cu totul“?

[33] Cercetările recente (Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 1965, ed. a V-a, 1988) se înscriu tocmai în această orientare. Cum arată Delumeau, deşi umanismul, care a instituit critica filologică ca pe unicul criteriu al stabilirii textelor, a pregătit Reforma (aceasta fiind o generalizare a criticii de texte ce avea să introducă o parcelare - şi o parţializare - în limbi naţionale a suflului *Vulgatei*), nu se poate spune că mişcarea umanistă e o ruptură de spiritul creştin, ci, dimpotrivă, o nuanţare şi o diversificare a acestuia. Ba chiar, faţă de individualismul şi rigiditatea corporatistă a reformaţilor, credinţa umaniştilor era mai apropiată de cea catolică, prin vocaţia ei universală şi caracterul ei „adogmatic“ (pp. 72-76).

[34] Ceea ce s-ar putea să nu fie prea departe de adevăr: *Cartea a cincea* (ultima) a romanului, apărută în 1564, la mai bine de 10 ani de la moartea lui Rabelais survenită în 1553, e atribuită de unii istorici literari unui plamfletar protestant încă neidentificat.

[35] *Problema necredinţei...*,

[36] *Ibid.*

[37] *Ibid.*

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Am utlilizat, pentru realizarea traducerii de față, ediția din 1968 a cărții lui Lucien Febvre. Această ediție omite vechea prefață a lucrării, semnată de Henri Berr. Având în vedere momentul redactării ei (1942), am preferat să nu o introducem în volum, încercând să suplinim această absență prin propria noastră prezentare a operei lui L.F.

Notele lui L.F. le-am reprodus, conform ediției din 1968 (dar nu și din 1942, în care apăreau în josul paginii), la sfârșitul volumului, ele fiind marcate în text printr-o cifră urmată de a); notele din subsol aparțin traducătorului.

În citarea pasajelor din Rabelais am folosit traducerea în română a lui Alexandru Hodiș (François Rabelais, *Gargantua și Pantagruel*, București, Editura pentru literatură universală, 1967, 637p.).

Domnul Vasile Rus, asistent universitar la Catedra de limbi clasice a Facultății de litere din CLuj, a avut amabilitatea să-și asume, cu pricepere și dăruire, traducerea numeroaselor texte în latină prezentate în lucrarea lui Febvre. Îi exprim, aici, sincera noastră recunoștință. Aceleași mulțumiri le adresăm doamnei Romana Timoc-Bardy, care a avut bunăvoința de a revedea unele pasaje dificile și ale cărei sfaturi ne-au fost de mare folos (H.L.).

INTRODUCERE LA EDIȚIA DIN 1968

Obiectul esențial al acestei cărți e studiul unui fenomen de psihologie colectivă ce se exprimă în perspectiva problemei necredinței. Analiza secolului al XVI-lea, pe care Lucien Febvre, membru al Institutului, profesor onorific la Collège de France, o întreprinde aici, din acest punct de vedere, constituie un model: sensibilitatea epocii, viața intelectuală, ecoul universal al credințelor și al religiei asupra spiritelor, - totul e examinat cu spirit critic și intuitiv totodată, care însă nu se lasă dominat de geniul inspirației. Sarcina asumată e imensă, deoarece „întreaga concepție a secolului al XVI-lea umanist e acum pusă din nou în discuție..., și tot secolul trebuie gândit din nou".

În tratarea acestei probleme dificile, Lucien Febvre își centrează ancheta asupra „cazului Rabelais". Ceea ce va fi important de știut e în ce măsură Rabelais își reflectă epoca, și în ce măsură a anticipat-o sau a depășit-o. Avem de-a face cu un proces condus cu răbdare și rigoare, „dar atitudinea bunului istoric diferă oare de aceea a judecătorului?" (Henri Berr).

Autorul explorează opera contemporanilor lui Rabelais, poeți, teologi, controversiști: Rabelais e oare, sau nu e, gânditorul liber care, încă din 1532, „a încetat de a fi creștin": și al cărui râs „de Lucian" ascundea gânduri „pe care nimeni n-a îndrăznit să le aibă secole întregi?" Toate mărturiile sunt „trecute prin sita unei logici cât se poate de strânsă".

Și iată că a sosit momentul de a-l supune întrebărilor pe Rabelais, pe Rabelais însuși" - adică propria sa operă. În fața cititorului se desenează puțin câte puțin portretul unui Rabelais ce surprinde prin dinamism și prin adevăr uman, înrădăcinat în secolul său și, în același timp, foarte „avansat" față de el; credincios, el luptă deschis împotriva superstițiilor „bieților imbecili" care îl înconjoară. Urmărește, cu o curiozitate pasionată, dramele Reformei, dar pietatea sa e „mai apropiată de religia erasmiană, interpretată liberal, decât de religia reformată"; e vorba, aici, de un spirit erasmian îmbogățit de o mare căldură și umanitate.

De-a lungul lucrării întâlnim multe personaje pe care Lucien Febvre „le face să reînvie sub ochii noștri, în câteva pagini sau în câteva rânduri; cartea sa abundă în schițe și în portrete" (Henri Berr). Iar în aceste imagini ce frapează

imaginația apare profilul epocii, climatul ei moral, „atmosfera" ei. A atinge realitatea unui moment istoric în întreaga sa bogăție de nuanțe și de contradicții înseamnă, astfel, a-ți lua toate precauțiile în scopul de a evita, în aprecieri, „păcatul păcatelor, cel mai de neiertat: anacronismul".

Această carte e o mare lecție de metodă, dar în același timp, venind din partea unuia dintre cei mai mari istorici ai secolului al XX-lea, o lecție de modestie și de prudență: „Nu putem avea niciodată convingeri absolute când e vorba de fapte istorice... Istoricul nu e cel care știe, ci acela care caută".

PAUL CHALUS,
Secretar general al Centrului Internațional de Sinteză

Lui Fernand Brudel
cu speranță

Notă. Această lucrare reprezintă volumul LIII al Bibliotecii de Sinteză Istorică „L'Évolution de l'Humanité", fondată de Henri Berr și condusă, după moartea sa, de Centrul Internațional de Sinteză al cărui creator a fost.

INTRODUCERE GENERALĂ

Bunele manuale sunt folositoare. Dar evoluţia umanităţii nu e doar o simplă colecţie de manuale excelente. Sper, aşadar, că nici unul dintre fidelii admiratori ai acestei colecţii nu îmi va purta pică dacă, însuşindu-mi greaua obligaţie de a examina, în cadrul ei, problemele religioase care au ocupat atât de mult viaţa oamenilor în vremea Renaşterii, fac un demers insolit, consacrând un volum masiv unui fapt ce ar putea fi numit cealaltă faţă a credinţei: necredinţa.

Va trebui ca titlul acestei cărţi să nu rătăcească cititorul. Îl iubesc pe Rabelais. Dar prezenta lucrare nu e omagiul unui cititor curios adresat unui autor care îl amuză. Cu alte cuvinte, nu e o monografie rabelaisiană. În intenţia şi în modesta ei ambiţie e un eseu asupra sensului şi spiritului secolului al XVI-lea francez.

Încă unul, aşadar? Ca şi cum nu s-ar fi spus totul de când există exegeţi ai Renaşterii ce se copiază unii pe ceilalţi? Tocmai asta e: aş dori să nu-mi copiez înaintaşii. Şi asta nu dintr-un simplu gust al paradoxului şi al noutăţii, ci pentru că sunt istoric, iar istoricul nu e cel care ştie. El e cel care caută, prin urmare cel care pune sub semnul întrebării soluţiile la care s-a ajuns şi care revizuieşte, atunci când e nevoie, vechile procese.

Atunci când e nevoie - oare nu „întotdeauna“? - Să nu ne închipuim cumva că unele concluzii ale istoricilor n-ar fi marcate de contingenţă. Dintre toate formulele proaste, aceea a cărţii „care nu se va mai scrie din nou“ riscă să fie cea mai proastă. Sau, mai precis: acea carte nu o vom mai scrie din nou nu pentru că a atins perfecţiunea absolută, ci pentru că e un produs al timpului său. Istoria, fiică a timpului (nu spun acest lucru pentru a-i scădea meritele). Filosofia, fiică a timpului. Fizica, fiică a timpului, şi ea: cea a lui Langevin nu e cea a lui Galilei, care nu e cea a lui Aristotel. Apare vreun progres de la una la cealaltă? Cred că da. Ca istorici, vom vorbi mai ales de adaptare la timp. Fiecare epocă îşi fabrică mental propriu-i univers. Dar nu îl fabrică doar cu materialele de care dispune, cu faptele (adevărate sau false) pe care le-a moştenit sau pe care le-a dobândit mai de curând. Îl fabrică şi cu propriile-i înzestrări, cu ingeniozitatea ei specifică, cu calităţile, darurile şi curiozităţile ei, cu tot ce o distinge de epocile ce o preced.

În acelaşi fel, fiecare epocă îşi fabrică mental propria-i reprezentare a trecutului istoric. Roma şi Atena ei, apoi un Ev Mediu şi o Renaştre. Cum? Cu materialele de care dispune - şi prin aceasta un element de progres se poate insinua în cercetarea istorică. Cât mai multe fapte, cât mai diverse şi mai bine controlate: câştigul nu e neglijabil. Cu un talent identic, bunul arhitect nu construieşte aceeaşi casă cu moloz vechi şi două sau trei grinzi uzate - sau cu pietre frumoase, tăiate drept, din care are câte îi trebuie, şi cu mari bucăţi pentru lemnărie, gata pregătite de a fi puse laolaltă. Dar nici nu e vorba măcar numai de materiale. Mai există daruri ale spiritului, care variază, calităţi şi metode intelectuale; mai există, îndeosebi, curiozităţi şi motive de interes, gata să se transforme fără încetare şi îndreptând atenţia oamenilor unei epoci asupra cutărui aspect al trecutului, multă vreme lăsat în umbră şi pe care întunericul îl va acoperi din nou, nu peste mult. Nu trebuie să spunem că astfel de lucruri sunt omeneşti, ci că aceasta e legea însăşi a cunoaşterii umane.

Părinţii noştri şi-au construit Renaşterea lor. Aceasta nu e Renaşterea părinţilor lor. Noi am moştenit-o pe prima: la cincisprezece ani, citeam, împreună cu colegii mei de şcoală, pe Taine, *Călătoria în Italia* şi *Filosofia artei*; la optsprezece, ne hrăneam spiritul cu Bruckhardt. Iar Rabelais cunoscut de mine a fost multă vreme Rabelais al lui Gebhart. Cu toate acestea, câte tragedii şi speranţe năruite n-am cunoscut între 1900 şi 1941! Dacă nu mi-aş fi dat seama de toate eu însumi (nu vreu să fiu ironic: omul are atâta nevoie de stabilitate şi găseşte în ea atâta plăcere încât, chiar dacă prin natura şi profesiunea lui e clarvăzător, refuză adesea să fie aşa prin instinct şi, închizând ochii în faţă realităţii, nu priveşte decât ce a văzut odinioară) - dacă nu le-aş fi sesizat personal, lectura, în 1922, a marii *Introduceri* aşezată de Abel Lefranc înaintea lui *Pantagruel*, în ediţia critică a *Operelor* lui Rabelais, m-ar fi avertizat în legătură cu ele. Această lectură mi-a provocat un şoc din care s-a născut această carte, ce intenţionează să pună în discuţie, prin reacţie, dificilele probleme ale necredinţei.

Avem în faţă câteva dintre marile spirite ale secolului al XVI-lea. În primul rând Rabelais. Oare ce a fost cu adevărat acest om, în forul său interior? Un ins mucalit născut în provincia Touraine, moştenind pur şi simplu verva anticlericală, francă, a orleanezului Jean de Meung?[1] sau un filosof profund care, întrecându-i la viteză pe contemporani, le-a luat-o atât de mult înainte în ce priveşte atitudinea critică şi refuzul credinţei încât nimeni nu l-a putut ajunge din urmă? A fost oare un sceptic, în genul lui Anatole France, propunând secolului său „credinţa cea mai necesară omului, cea mai conformă naturii sale, cea mai nimerită pentru a-l face fericit: îndoiala“ - sau, dimpotrivă, aşa cum îl vede Abel Lefranc, un fanatic hotărât să-i îndrepte pe oameni către certitudinile laice ale unei ştiinţe ce nu cunoaşte limite? Mai senini decât exegetul impetuos al lui Pantagruel, vom sfârşi oare prin a vedea în Rabelais pe unul dintre acei creştini

fără vlagă, care ridică pe altarul oamenilor de rând un Cristos lipsit de glorie - sau îl vom însufleţi cu o pasiune de reformat, repede înfrânată de spaima supliciului? Iată-ne în postura lui Panurge: ce să alegem, ce să respingem? Mai ales că avem de-a face cu mari autorităţi, căci un număr de cel puţin zece, dintre cele mai vrednice de cinste, se ascunde în spatele fiecărei opinii contrare...

Rabelais: dar iată-l mai întâi pe Des Périers. Misteriosul Des Périers. Umanist, mare cunoscător al gândirii platoniciene: slujitor credincios al Margaretei Margaretelor[2], când favorizat, când dizgraţiat de aceasta; militant în vrednica echipă care a înzestrat Reforma franceză cu prima Biblie în vulgată; colaborator al lui Etienne Dolet[3], prinţ al libertinilor, în comentariile asupra limbii latine; autorul neîndoios al unor poeme pesimiste, autorul probabil al unor povestiri sprintene şi şugubeţe, autorul misterios al cărţii *Cymbalum Mundi* (*Clopotul lumii*), ale cărei inspiraţie şi origine au rămas enigmatice vreme de patru secole: între toate aceste aspecte ale unui om unic cum să-l alegem pe cel dominant? Ce portret am putea să-i facem celui pe care criticii îl socotesc când partizan al Reformei, când al gândirii libere, al misticismului sau al glumelor sprinţare, cam fără perdea?

Acesta ar fi Des Périers; ce să spunem însă despre protectoarea sa, Margareta de Navara? Creştina din *Le Miroir de l'âme pécheresse* (*Oglinda sufletului păcătos*); femeia mondenă din povestirile *Heptameronului*; mistica din scrisorile către Briçonnet[4]; luterana care a dat o traducere versificată în franceză a Comentariului lui Martin Luther asupra Rugăciunii de duminică; calvinista ce a susţinut debuturile viitorului autor al Educaţiei creştine[5]; femeia spirituală care i-a ferit pe Poques şi pe Quentin de mânia picardului devenit genevez[6]; însetată de dragoste divină:

O doux amour au doux regard
Qui me transperces de ton dard...
Hélas, j'ai peur
De n'aimer point d'assez bon coeur...[7]

Cum am putea oare recompune o fizionomie vie, şi concretă, din trăsături de caracter atât de diferite, şi pe care ar fi inutil să încercăm a le clasifica după epoci?

Dar Dolet, patronul lui Des Périers? Martir al Renaşterii, cum ne arată Copley Christie. Campion al spiritului libertin, cum aflăm de la Boulmier, ce-l reia pe Bayle[8]. Sectant în sânul Evangheliei, cum spune toată lumea şi cum ne demonstrează Nathanael Weiss, pe urmele lui Des Maiseaux. Autorităţi, afirmaţii, îndoieli, cu toţi martorii prezenţi, prieteni sau duşmani, şi cu toate textele, în primul rând operele lui Dolet, strigătele sale patetice, *Le Second Enfer*, (*Al doilea infern*) şi *Le Cantique (Cântarea)* plină de durere din 1546. De la Dolet ateul la Dolet reformatul distanţa e mare, iar acordul între experţi - imposibil.

Aceste exemple, pe care le-am putea înmulţi, ne ajung pentru moment. Ele ne îngăduie să spunem: atunci când, aşezându-ne pe poziţii clare în faţa unui om al secolului al XVI-lea, şi punându-i întrebări, lui şi contemporanilor, încercăm să-i definim credinţa, nu suntem cu adevărat siguri de el - şi nici de noi. Şi iată cum apare problema metodei - care ne interesează în primul rând.

* *
*

N-are nici un rost să spunem: ce bine ar fi dacă am avea texte mai multe, martori mai vorbăreţi, relatări mai amănunţite ale faptelor! Căci astăzi, cel puţin în aparenţă, avem tot ce ne trebuie pentru a ne cunoaşte contemporanii: mărturii, pe discuri; jocurile fizionomiei, pe clişeele fotografice. Şi totuşi? E un prefăcut, un viclean, spun unii. Un sfânt, declară alţii. E vorba de acelaşi om.

Le drept vorbind, o monografie care nu e decât un portret imobil, lipsit de fundal şi de decor, rătăceşte cititorul. Nu există gândire religioasă (şi nici gândire pur şi simplu), oricât ar fi de pură şi dezinteresată, care să nu fie colorată în întreaga ei întindere de atmosfera unei epoci - sau, dacă preferaţi, de acţiunea tainică a condiţiilor de viaţă pe care o aceeaşi epocă le creează tuturor convenţiilor şi manifestărilor al căror loc comun e ea însăşi. Şi asupra cărora imprimă pecetea unui stil încă necunoscut - ce va dispare o dată cu ea.

În acest fel, problema se precizează şi, totodată, se delimitează. Nu e vorba (pentru istoric, se înţelege) de a percepe un om, un scriitor din secolul al XVI-lea izolat de contemporani - şi, sub pretextul că un anume pasaj din opera sa se înscrie în cursul unuia din modurile noastre particulare de a simţi, de a-l introduce autoritar, într-una din rubricile de care ne servim în zilele noastre pentru a-i cataloga pe cei ce gândesc, sau nu gândesc ca şi noi în materie de religie. Fiind vorba de oameni şi de idei ale secolului al XVI-lea, de moduri ale simţirii, voinţei, gândirii şi credinţei rânduite, cum spune Calvin, în panoplia simbolică a secolului al XVI-lea, problema e aceea de a distinge cu exactitate seria precauţiilor ce trebuie luate şi a prescripţiilor ce trebuie respectate pentru a evita păcatul păcatelor, cel mai de neiertat: anacronismul.

Ce ecou au astăzi, în sufletul nostru de oameni ai secolului al XX-lea, cutare cărţi scrise între 1530 şi 1550 de un Rabelais, Dolet, sau Margareta de Navara? Problema nu e, totuşi, aceasta, ci de a şti cum au înţeles, cum au putut să înţeleagă oamenii din 1532, cartea lui *Pantagruel* şi *Clopotul lumii*. Sau, răsturnând fraza: problema e, şi mai mult, de a şti cum aceiaşi oameni nu au putut, cu siguranţă, să le înţeleagă. În spatele acestor texte, noi ne punem, din instinct, ideile, sentimentele, rezultatul cercetărilor noastre ştiinţifice, al experienţelor noastre politice şi al realizărilor noastre sociale. Dar cei care le-au răsfoit, în noutatea lor absolută, sub streaşina librarului, la Lyon, pe strada Mercière, sau la Paris, pe strada Saint-Jacques - ce au citit ei oare printre rândurile frumos

tipărite? Şi deoarece felul în care ei îşi înlănţuiau ideile conferă acestor texte, cel puţin în ochii noştri, un fel de certitudine eternă, putem oare conchide din aceasta că în toate timpurile toate atitudinile intelectuale sunt posibile - sunt posibile cu egală îndreptăţire? Iată o grea problemă de istorie a spiritului uman. Ea se alătură problemei metodei conferindu-i acesteia o amploare deosebită.

* *
*

„Ca şi celelalte elemente ale istoriei sale, credinţele morale ale umanităţii au fost, în orice clipă, tot ce ar fi putut fi. Aşadar, adevărurile morale actuale, chiar presimţite mai devreme, ar fi fost lipsite de orice valoare practică, iar cel ce le-ar fi afirmat n-ar fi putut avea dreptate împotriva contemporanilor săi". Iată în ce fel punea marea problemă a precursorului în domeniul moral, a omului care nu are nici o justificare pentru că a ghicit viitorul, Frédéric Rauh, în 1906. Şi adăuga, vorbind de ceea ce pentru noi, astăzi, e „adevărul moral": odinioară, omul nu l-ar fi putut realiza; nici n-ar fi trebuit de altfel, să o facă; „n-ar fi putut decât să-l viseze". Grozavă mărturie de spirit istoric la un moralist, fie spus în treacăt.

Prima dintre intenţiile noastre prezente este transferarea acestor formule din planul moralei în planul credinţelor. O intenţie în perfect acord cu unele dintre tendinţele profunde ale epocii noastre. Nu de mult, profesorul nostru Lucien Lévy-Bruhl încerca să afle cum, şi de ce, primitivii gândesc altfel decât oamenii civilizaţi. În parte însă, şi aceştia din urmă au rămas multă vreme primitivi. Ei nu s-au folosit la fel, în toate timpurile, de aceleaşi modalităţi de a raţiona pentru a-şi forma sistemele de idei şi de credinţe. Iată un adevăr cam greu de formulat: de ce istoricii, în loc să-l nuanţeze aplicându-l faptelor ce ţin de resortul lor, lasă cu atâta uşurinţă filosofilor grija de a-l exprima ei înşişi? Oare miza lui e atât de neînsemnată?

Încercând să restituim starea de spirit a strămoşilor noştri faţă de religie vom spune: Raţiunea e un lucru, Revelaţia - altul. Trebuie ales. - De ce însă? Căci pentru omul real, viu, ce poate însemna o dezbatere asupra abstracţiilor? Constatând, în *l'Avenir de la science* (*Viitorul ştiinţei*) că întâlnim adesea, printre credincioşii cei mai sinceri, oameni care fac ştiinţei servicii eminente, Renan conchidea că, „mai puternică la drept vorbind decât toate sistemele religioase", natura umană „ştie să găsească secrete pentru a-şi lua revanşa". Şi adăuga - el, care nu ignora câtuşi de puţin ce pot ascunde adâncimile unei conştiinţe însetate de credinţă: „Kepler, Newton, Descartes şi majoritatea fondatorilor lumii moderne erau credincioşi". Fondatorii da, însă precursorii? Descartes desigur, dar Rabelais, înaintea lui?

* *
*

Problema e importantă. Cum să nu ne mirăm de felul în care contemporanii noştri se încăpăţânează să-i înjosească, sub pretextul că îi justifică, pe marii oameni cărora le atribuie, pe drept cuvânt, naşterea lumii moderne? Nu sunt mulţumiţi decât dacă fac din aceştia din urmă nişte netrebnici. Singurii ticăloşi ai unui secol populat cu eroi ce au plătit cu viaţa, voioşi, ataşamentul lor pentru nişte idei, de altfel, contradictorii. Etalând această pretinsă laşitate şi satisfăcându-şi astfel o mânie instinctivă faţă de spirit şi faţă de măreţia lui, unii încearcă o bucurie pe care nu şi-o ascund deloc. Au nevoie de un Lefèvre[9] împiedicat să alunece pe panta ereziei doar de prudenţa sa de bătrân timorat. Sau de un Erasm ce refuză să fie de acord cu un om sau cu doctrine împotriva cărora - ştim foarte bine aceasta - se revolta întreaga sa fiinţă, din simplul motiv - spun ei - al dragostei pentru o viaţă liniştită, şi din dorinţa de a evita grele persecuţii. Dar cu câtă trufie o mulţime de oameni, ce par puţin familiarizaţi cu îndrăzneala spiritului, reproşează protejatului Margaretei şi prietenului lui Thomas Morus ceea ce ei, în zilele lor de mare indulgenţă, catadicsesc să socotească drept „timidităţi"? - La celălalt capăt al secolului, au nevoie de un Montaigne fricos, fugind de ciumă şi de riscurile îndatoririlor publice. Iar la mijloc, de un Rabelais copiindu-l pe Panurge: un hâtru viclean, parazit cinic, necredincios total, dar în acelaşi timp prefăcut, dând Bisericii ce i se cuvine. Sau, în versiunea nouă, de un Rabelais fanatic, răzvrătit nu numai împotriva Bisericii catolice, ci şi împotriva credinţei creştine ca atare; de altfel ascuns, din cauza fricii. Ca şi cum frica ar fi, în lumea noastră, însoţitoarea firească (şi vrednică de cinste) a inteligenţei şi a raţiunii.

Iată, aşadar, clasificaţi expeditiv, printr-un act de justiţie sumar, oameni împresuraţi de mister, care se băteau de la un capăt la celălalt al vieţii cu necunoscutul şi care gândeau universul nu ca pe un mecanism sau un sistem de bobârnace şi de deplasări într-un plan cunoscut - precum urmaşii lor din secolul al XVII-lea -, ci ca pe un organism viu, cârmuit de forţe secrete şi de adânci şi misterioase influenţe.

Acestor fantezii ale unei istorii mediocre, prea adesea dictate de ambiţii personale unor oameni pierduţi în detalii infinite, va trebui să le substituim o concepţie mai adevărat umană (frica e omenească, dar, mai mult decât frica, triumful asupra ei) a spiritului unui secol eroic: iată ambiţia acestei cărţi. Va fi oare ea monografia unui om, Rabelais? Oricât de mare ar fi fost acest om, n-am fi scris-o. Cartea noastră e căutarea unei metode, sau, mai degrabă, examenul critic al unui complex de probleme istorice, psihologice şi metodologice. Credem că a meritat osteneala a zece ani de studiu.



Dar am făcut oare bine lăsând să se vadă, în paginile ce se vor succede, urmele demersurilor mele? Aş fi putut dărâma primul eşafodaj, cel rabelaisian, şi să

renunţ la discutarea textelor înaintaşilor mei, mărginindu-mă să public doar a doua parte a lucrării, ba chiar numai a treia. N-ar fi devenit însă ea arbitrară, lipsită de fundament şi de realitate? Această carte cu părţi inegale, ce se clădesc în mase descrescătoare: cea mai materială, cu ponderea ei critică, se află jos; a doua, ceva mai uşoară în centru; a treia le acoperă pe celelalte două - această carte care, prin însăşi structura ei, trădează demersul spiritului care a compus-o - mi-ar place să-l facă să înţeleagă pe cititor că ea nu s-a născut dintr-un punct de vedere teoretic preexistent sau dintr-una din acele convingeri *a priori* care fac atâta rău cercetărilor noastre. Aş fi foarte mâhnit dacă cititorul n-ar vedea în ea decât fulguraţia unui eseist, o schiţă captivantă, o improvizaţie. Pentru mine, această carte a fost un tovarăş de drum din ziua îndepărtată în care mă măsuram, corp la corp, pentru întâia dată, la Strasbourg, în faţa lui Henri Pirenne, cu elocventa teorie a lui Abel Lefranc, până în aceste zile când, cedând solicitărilor lui Henri Berr, m-am hotărât să o public aşa cum e, ca pe un act de credinţă în destinul spiritului liber, ca pe o afirmaţie a voinţei de a înţelege şi de a face şi pe alţii să înţeleagă, care după mine defineşte scopul istoriei şi strădania fecundă a istoricului.

NOTE

[1] **Jean de Meung** (1240-1305): continuă şi termină, între 1278-1280, vestitul *Roman de la Rose* - început de Guillaume de Lorris -, căruia îi adaugă încă vreo 18.000 de versuri. A mai scris *Miroir d'Alchimie* şi *Lettre d'Héloise à Abélard.*

[2] **Marguerite de Navarre** (1492-1549): sora regelui François I. A fost un fin politician şi diplomat şi de asemenea un protector al artelor. A scris versuri, o culegere de povestiri (*l'Heptaméron*) şi numeroase scrisori.

[3] **Etienne Dolet** (1509-1546): tipograf şi umanist din şcoala lyoneză, ars ca eretic şi ateu la Paris. A scos ediţii din autorii antici şi două volume de *Commentaires sur la langue latine.*

[4] **Guillaume Briçonnet** (?-1514): intendent de finanţe pe vremea domniei lui Ludovic al XI-lea şi a lui Carol al VIII-lea, devenit cardinal şi arhiepiscop de Reims.

[5] E vorba de *Institution de la religion chrétienne* a lui Calvin, dedicată lui François I şi apărută în prima ediţie la Basel, în 1536. Această ediţie a fost în latină; prima ediţie în franceză a apărut în 1541.

[6] E vorba de Calvin, născut la Noyon, în Picardia (regiune din nordul Franţei), ce şi-a desfăşurat însă vocaţia de reformator la Geneva.

[7] *„O, blândă dragoste cu privirea blândă/ Ce mă străpungi cu-a ta suliţă.../ Mi-e teamă, vai,/ Că nu iubesc cu destulă dăruire...“*

[8] **Pierre Bayle** (1647-1706): scriitor şi polemist ce a abjurat protestantismul în favoarea catolicismului, pentru a reveni, în cele din urmă, la primul. A scos, în Olanda, un periodic important pentru acea vreme, *Nouvelles de la République des Lettres* (1684-

1687). În 1680 a publicat *Pensées diverses sur la Comète*, iar între 1697 şi 1702 a scris vestitul *Dictionnaire historique et critique*, ce conţine observaţii care-i vor inspira, peste 50 de ani, pe autorii Enciclopediei.

[9] **Jacques Lefèvre d'Etaples** (1455-1537): umanist şi scriitor religios, autor al primelor traduceri directe din Aristotel, editor de texte ale Părinţilor Bisericii şi traducător în franceză al *Cărţilor Sfinte*.

PARTEA ÎNTÂI

RABELAIS ATEUL?

NOTĂ LIMINARĂ

PROBLEMA METODEI

Aşadar, o problemă de metodă. Că e întotdeauna foarte greu să cunoşti un om - adevărata faţă a unui om - e un lucru limpede. Dar când e vorba de secolul al XVI-lea, de scriitorii lui şi de opiniile sale religioase se exagerează totuşi. Se justifică cu prea multă dezinvoltură, după preferinţele fiecăruia, atât necredinţa agresivă cât şi credinţa cea mai tradiţională. Oare să fie din cauză că aceste probleme de opinii, pe care noi le declarăm bucuros de nerezolvat, se nasc tocmai datorită nouă? Nu cumva substituim gândirii oamenilor din secolul al XVI-lea propria noastră gândire, şi nu cumva punem în spatele cuvintelor pe care ei le folosesc sensurile pe care ei nu le pun? Problema rău pusă poate deveni astfel o problemă pusă mai bine. Dar astfel întreaga concepţie a secolului al XVI-lea umanist se află sub semnul întrebării. Într-un cuvânt, tot secolul trebuie regândit.

S-ar fi cuvenit oare să facem aceasta într-o formă didactică? Fiind vorba de forul interior al fiecăruia, de sforţările conştiinţei în luptă cu certitudini revelate dar şi cu îndoieli ce se nasc fără încetare, o atare decizie ar fi fost o trădare. Demersul pe care îl vom urma se impunea de la sine: centrarea anchetei asupra unui om, ales nu numai pentru că e celebru, ci şi pentru că starea documentelor ce permit să-i reconstituim gândirea, declaraţiile pe care le conţine opera sa şi semnificaţiile înseşi ale acestei opere par a o destina în mod special unui asemenea studiu. Acest om e François Rabelais.

Mai întâi, Rabelais a lăsat în scrierile sale pagini întregi consacrate problemelor care îi dezbină cel mai mult pe contemporanii săi. Problemele sufletului şi ale nemuririi lui, ale reînvierii şi ale vieţii de dincolo. Probleme privind miracolele, atotputernicia Creatorului, rezistenţa ordinii naturale în faţa voinţei libere a divinităţii.

Numai lucruri esenţiale. În jurul lor se grupează sute de aluzii la alte dispute, nu mai puţin interesante. Totul e expus de un scriitor înnăscut, cel mai mare artist al prozei timpului său.

În al doilea rând, deşi lotul de documente personale şi directe despre Rabelais pe care le posedăm e departe de a ne potoli curiozitatea, acest lot e totuşi tot atât de considerabil ca şi cele mai întinse dosare personale pe care secolul al XVI-lea ni le-a lăsat asupra oricăruia dintre marii lui scriitori. Puternica, foarte puternica personalitate a primului mare romancier modern a trezit, chiar în timpul vieţii lui, violente reacţii. De unde numeroase bucăţi literare, în latină sau în franceză, în limbaj obişnuit sau în cod (codul fiind însă pierdut), pe care le adunăm, evident, cu o curiozitate înflăcărată. De altfel, primejdioasă, şi chiar decepţionantă: pe de o parte, tindem foarte mult să sporim numărul acestor documente, şi deci să anexăm dosarului Rabelais o grămadă de piese ce îi sunt străine; dar ce să extragi, pe de altă parte, din aceste documente, şi cum să le tratezi? Trebuie ele luate în litera lor, sau transpuse? E o problemă de bun simţ, toată lumea e de acord: e nevoie să distingem rolul prietenilor şi al duşmăniilor, al prejudecăţilor şi al ranchiunilor, iată o precauţie care se înţelege de la sine. Dar să citim aceste texte cu ochii celor de la 1530 sau de la 1540 - aceste texte scrise de oameni de la 1530, de la 1540, care nu scriau deloc ca şi noi; aceste texte gândite de minţi de la 1530, de la 1540, care nu gândeau deloc ca şi noi; iată lucrul cel mai greu şi, pentru istoric, cel mai important. Într-un cuvânt, de ce să-l alegem tocmai pe Rabelais? Pentru că studiul atent al romanului şi al gândirii lui Rabelais pune în cauză, dincolo de opera însăşi, evoluţia totală a secolului ce a născut-o. Şi care l-a născut pe Rabelais.

* *
*

Ni s-a spus multă vreme: vreţi să reconstituiţi evoluţia spirituală a părintelui lui Gargantua fără a greşi prea mult? Desenaţi mai întâi curba epocii sale şi recitiţi un frumos articol publicat în 1897 de Henri Hauser în *Revue Historique* (*Revista istorică*). Acolo, autorul descrie, cu o mână sigură, evoluţia paralelă a Umanismului şi a Reformei.

Totul se petrece în trei timpi. Mai întâi, unirea intimă a forţelor novatoare împotriva vestigiilor Evului Mediu - şi oamenii ce-şi reînnoiau gândirea în contact cu gândirea antică închipuindu-şi, cu naivitate, că primii reformaţi le împărtăşeau dorinţele şi le urmau căile. - Iluzie de scurtă durată; chiar din 1534-1535 mulţi renascentişti şovăie. În Franţa, sub ochii lor, schimbările bruşte de atitudine ale regelui François, primele mari persecuţii, reacţia ostilă a nobililor, violenţa unui cler combatant întărâtat de magistraţi; în afara Franţei, dispute teologice stridente, anateme violente împotriva culturii şi a liberei cugetări... Când sunt aprinse, unul în faţa celuilalt, rugul lui Servet[1] şi cel al lui Dolet, aceşti optimişti dezamăgiţi se retrag dintr-o luptă a cărei miză le devine cu totul străină. Ruptura între Umanism şi Reformă pare consumată. Aşa s-a întâmplat în secolul al XVI-lea, aşa s-a întâmplat şi cu Rabelais. Fiecare dintre cărţile sale marchează unul din timpii

evoluției pe care o cunoaște - și pe care o accelerează. *Pantagruel*, apărut în 1532; *Gargantua*, în 1534: două manifestări ale primului umanism, ale aceluia care, crezându-se servit de prima Reformă, o servea la rândul lui. În *Cartea a treia* totul se schimbă: Rabelais din 1546 e un filosof pe care conflictul catehismelor îl irită, dar fără a-l mai interesa direct. Rabelais din 1552 e un galican naționalist: *Cartea a patra* servește cauza regelui Franței împotriva Romei; ea nu apără nici un crez. Îi vedem alături de Putherbe cel fanatic și pe Calvin cel vândut demonilor: în egală măsură revoltat de intoleranțele lor rivale, adesea concordante, Rabelais își întoarce fața de la furia lor și se adâncește, asemenea unui adevărat platonician, în contemplarea Frumuseții și a Armoniei.

* *
*

Ni s-a spus multă vreme... Brusc, o *Introducere* răsunătoare la *Pantagruel*, publicată în 1923, tulbură înțelegerea.

E Rabelais o imagine a epocii sale? Nu. El se află în afara oricărei filiații. Precursorul ateilor și al libertinilor din secolul al XVIII-lea, cu totul altul decât Rabelais al lui Gebhart, ce-l prefigurează pe cel al lui Anatole France. Iată un Rabelais fidel necredinței. Iar opera sa e un gest de adeziune: cea a oamenilor îndrăzneți care, pretutindeni, visează la emanciparea religioasă integrală...

La întrebarea foarte naturală: care a fost adevăratul scop al lui Rabelais când a scris *Pantagruel*: să-i facă pe contemporani să râdă, ori să promoveze vreun interes misterios? - Abel Lefranc răspunde fără să ezite, în timp ce sparge osul cu măduvă: „autorul acestei cărți a aderat, la începutul carierei sale, la credința raționalistă"; a făcut chiar mai mult: a hrănit, în adâncul sufletului, un „gând secret". Să vedem în Maestrul Alcofibras un bun creștin sedus o clipă (ca atâția alții) de primele manifestări ale unei Reforme ce întinde mâna Umanismului ne pare a fi o eroare gravă. Ea a făcut să înceteze orice curiozitate a criticilor, și nici unul dintre ei nu s-a întrebat „dacă Rabelais, în ultimă analiză, n-a încetat de a fi creștin" (p. XLI). Or, pentru Abel Lefranc, nu există temei de ezitare. Încă din 1532, părintele spiritual al lui Panurge era un dușman al lui Cristos, un ateu militant. Să fi fost cumva un adept mai mult sau mai puțin timorat al Reformei? Da' de unde! Dimpotrivă, un emul al lui Lucian și al lui Lucrețiu, „mergând mai departe decât toți scriitorii contemporani pe calea opoziției filosofice și religioase" (p. LI). Și cum „cea mai mică schimbare ar fi constituit o mărturie ce l-ar fi putut trăda", și-a păstrat cu o liniște imperturbabilă aluziile prometeice și nu s-a legat niciodată de ea. „Ce putere a ironiei latente și înfrânate! Acest aspect necunoscut al geniului scriitorului rezervă încă studioșilor, pe lângă ideile vehiculate și sensul lor istoric, multe surprize" (p. LIII).

Rabelais, conchidea Gebhart în 1877, Rabelais a fost un pur sceptic; în sufletul său și-au găsit loc, pe rând, docrine diferite, care au solicitat un examen rațional.

„Ce înseamnă, la drept vorbind, adeziunea exterioară pe care a arătat-o mai târziu față de religia catolică? E o întrebare la care nu vom găsi niciodată răspuns". - O întrebare fără răspuns? replică Abel Lefranc. Câtuşi de puţin. Rabelais n-a fost niciodată sceptic. A fost un credincios, un credincios al necredinței, iar crezul său a fost acela al liber cugetătorilor, radical rebeli revelației. Originalitatea sa? E faptul de a fi pretins că adună în jurul lui pe toți inițiații - pe toți cei pe care propria reflecție îi înclină către ideile de libertate, „pe toți cei care, în lumea aceasta, visau la o emancipare religioasă totală". De altfel, un om al vremii sale a înțeles lucrul acesta foarte bine, și o spune cât se poate de clar, în 1537: autorul enigmatic din enigmatica scriere *Clopotul lumii*. În cel de-al patrulea dialog al cărții lui Des Périers, câinele Hylactor, înzestrat cu darul de a vorbi, dar care nu se poate face înțeles de nici unul dintre confrații săi, până în ziua în care îl întâlneşte pe vechiul său tovarăş, câinele Pamphagus, nu e cumva Des Périers însuşi, care îl somează zadarnic pe Rabelais-Pamphagus să-şi deschidă sufletul, plin de adevăruri critice, aducătoare de moarte? „Sub izbucnirea de râs enormă a marelui satiric", nimeni nu trebuie să se înşele, „se ascund cele mai îndrăznețe scopuri. Masca nebuniei nu e decât un mijloc de care s-a servit Rabelais pentru a arunca în adevărurile și contestațiile pe care nu le putea debita altfel" (p. LXVIII).

Iată cum stau lucrurile cu Rabelais și, totodată, cu secolul său. Apariția la Lyon, în 1532, a unui manifest ateu redactat în franceză și destinat nu elitei latinizante ci marii mase a celor pentru care, când apucau, tipografiile lui Nourry și Arnoullet imprimau romane cavalereşti în proză cu iz burghez sau almanahuri și povestiri uşuratice, iată un eveniment în măsură să zdruncine din temelii istoria intelectuală și religioasă a secolului al XVI-lea francez, aşa cum au închipuit-o generații întregi de istorici și de erudiți. Să deschidem ampla expunere a surselor și dezvoltării raționalismului în literatura franceză, lucrare datorată lui Henri Busson[2] și apărută chiar în anul în care Abel Lefranc își publica *Introducerea la Pantagruel*: dintre datele limită înscrise pe copertă, prima nu e 1532, data apariției lui *Pantagruel*, ci 1533, data primului discurs de la Toulouse al lui Dolet. Și Busson se simte dator să precizeze: cititorii dinainte de 1533 n-au avut niciodată ideea de-a construi un sistem de metafizică sau de morală în afara religiei. Iar 1533 nu e decât un punct de plecare; discipolii filosofilor din Padova n-au introdus în Franța doctrinele lor suspecte decât în cursul deceniului următor, şi aceasta s-a făcut lent, cu prudență, pe ascuns. Aceste doctrine nu par a fi cunoscute nici de Rabelais în primele sale două cărți, nici de Des Périers în *Clopotul lumii* arată Busson în introducerea lucrării sale (p. XIV). Abel Lefranc socotește, dimpotrivă, că *Pantagruel*, în 1532, e primul sunet de goarnă al asaltului libertin... Și iată problema pusă.

* *
*

E adevărat că Rabelais, în liniştea revoltată a conştiinţei sale, a nutrit încă din 1532 intenţia conştientă, şi primejdioasă, de a combate în adâncime creştinismul ca religie revelată? E adevărat că, într-un timp în care conflictul brutal al confesiunilor nu aruncase încă atâţia moderaţi într-un scepticism de o stranie noutate, cu mult înainte de afacerea afişelor[3], în Franţa anilor 1530-1535, plină de reformaţi evanghelici, de erasmieni şi de „credincioşi", istoricul poate să deschidă o rubrică a „gândirii libere" în care s-ar înscrie, în spatele lui Rabelais, cu fermitatea lui perfidă, o întreagă bandă de oameni posedaţi de acelaşi sentiment: mânia pentru Cristos - feroce, implacabilă dar având gustul raţiunii?

„E adevărat că...?" - această formulă pare a fi a unui anchetator. E vorba de a pregăti un proces, de a cântări mărturiile: ale prietenilor şi ale duşmanilor lui Rabelais; ale lui Rabelais însuşi, a cărui depoziţie e propria sa viaţă, şi totodată propria sa operă. Vom relua acest proces. Dar o dată refăcută ancheta, vom decide printr-un da sau printr-un nu? Examinarea critică a faptelor ar trebui să ne ducă la înlocuirea formulei magistratului: „E adevărat că...?" cu aceea a istoricului: „Cum se explică faptul că...?". Formulă pur umană, formulă a celui care ştie că, în orice clipă a dezvoltării sale, credinţele umanităţii sunt ceea ce pot fi. Aşadar, problema nu e de a ne întreba dacă, citind anumite pasaje ale lui Rabelais, putem fi tentaţi să exclamăm: „Rabelais e deja un gânditor liber!", ci dacă, citind aceleaşi pasaje, contemporanii lui Rabelais (cei mai pătrunzători) încercau - sau nu - o tentaţie de acest fel; în sfârşit, dacă Rabelais însuşi şi, dincolo de Rabelais, un om cu o cultură echivalentă, putea sau nu să aibă în acele vremi intenţia de a „revela" o doctrină al cărei aspect negator ne apare clar: conţinutul ei originar ne e ascuns, nu fără motive.

Într-un cuvânt, în practica istoriei religioase, metoda lui „E adevărat că...?" nu ne duce oare la un impas? Iar aceea a lui „E posibil ca...?" nu conduce oare istoricul, dimpotrivă, la acel sens ultim al oricărei istorii, care nu e „a şti", în ciuda etimologiei, ci „a înţelege"? În acest din urmă spirit vom relua problema care ne interesează, examinând mai întâi mărturiile şi martorii.

NOTE

[1] **Michel Servet** (1511-1553), medic şi teolog spaniol. A scos o ediţie a *Geografiei* lui Ptolemeu şi a descoperit circulaţia pulmonară. A promovat un panteism opus atât catolicismului cât şi protestantismului lui Calvin. A fost ars de viu în Elveţia.

[2] **Henri Busson**, *Les sources et le développement du rotionalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, 1922.

[3] Afacerea afişelor a fost declanşată în 18 octombrie 1534, când în mai multe oraşe (dintre care Paris, şi de asemenea în castelul Amboise, unde, în acel moment, locuia însuşi regele François I) au apărut panouri cu afişe protestante ce denunţau liturghia catolică (*Articles veritables sur les horribles abus de la messe royale*). Înfuriat, regele a ordonat arestarea şi arderea pe rug a „ereticilor", inaugurând o perioadă de represiune religioasă şi de aspră cenzură a tipăriturilor.

CARTEA ÎNTÂI

MĂRTURIA CONTEMPORANILOR

CAPITOLUL ÎNTÂI

BUNII CAMARAZI

Procesul împotriva lui Rabelais a fost deschis. E vorba de un proces de ateism şi de anticreştinism. Faptele par a merge până în 1532, la apariţia lui *Pantagruel*. Au fost citaţi martori şi înregistrate numeroase mărturii. Cum suntem modeşti, noi ne-am mulţumi cu un singur text - dar decisiv. Dar există aşa unul?

Da, a răspuns acum patruzeci de ani Louis Thuasne, un scormonitor de documente emerit. Da, a spus din nou, acum douăzeci de ani, Abel Lefranc, prinţul studiilor asupra lui Rabelais. Citiţi acest text din 1533, anterior lui *Gargantua* şi contemporan cu *Pantagruel*: e condamnarea primei cărţii a lui Rabelais pentru ateism. Iar judecătorul e competent: cine ar putea să-l recuze pe Jean Calvin? - Acum, citiţi aceste versuri în latină. Autorii lor se izbeau în fiecare zi de Rabelais şi îl frecventau. Ba chiar beneficiau de vorbele lui cam slobode. Cu toate acestea îl acuză şi ei, cu oarecare întârziere, de anticreştinism, precum Calvin. Ne putem îndoi de aceasta?

Să reluăm acum dosarul şi să-l citim cu atenţie. Lăsând deoparte, provizoriu, piesa cea mai importantă, documentul semnat de Calvin, singurul contemporan al lui *Pantagruel* (îl vom examina mai târziu, împreună cu alte texte aparţinând unor controversişti şi teologi), să ne aplecăm urechea la vocea „micilor camarazi", a „poeţilor" a căror mărturie cei doi eruditi de renume ne-o laudă într-un deplin acord.

Da, dar cum? În acest punct trebuie să rămânem fideli intenției noastre și să refuzăm documente luate separat, atâta timp cât nu vom fi analizat obiceiuri ale spiritului, maniere de a fi, de a acționa și de a gândi proprii micii lumi bizare, simpatice și totodată incomode a fanților distihului și iambului.

* *
*

E un microcosmos puțin cunoscut care nu și-a găsit încă istoricul[1a]. Poate că nici nu merită? Plictiseala de a citi atâtea prozodii laborioase, - și încă cu mare greutate (culegerile sunt rarisime, și trebuie vânate din bibliotecă în bibliotecă) - această plictiseală pare a depăși cu mult profitul. Nu vom găsi acolo nici un capitol nescris al istoriei spiritului uman. Doar câteva mărturii de psihologie istorică.

Așadar să-i aducem în fața noastră pe toți cei care, în *Gallia Poetica (Franța poetică)* din 1530-1540 rivalizau în strădanie, dacă nu și în talent: Saumon Meigret de Loudun, pe care vom continua să-l numim, după numele său latinizat, Salmon Macrin; Nicolas Bourbon cel Bătrân, Horațiu al provinciei Champagne; Etienne Dolet, poet în clipele sale de răgaz; Gilbert Ducher, adevărat Apolo din Aigueperse; Vulteius, al cărui nume e scos din Horațiu, ce se numea, în franceză autentică, Jean Visagier: iată-i pe cei mari (dacă putem spune așa), pe *majores*, escortați de *minores*: și Germain de Brie, și Dampierre, și Du Maine, Rosselet, Guillaume Scève din Lyon, Antonio Gouvea Lusitanul, Julius Caesar Scaliger, presupus moștenitor al familiei Della Scala din Verona; Jean de Boyssoné, jurist din Toulousse; era cât pe ce să-l uităm pe Hubert Sussanneau sau Sussannée din Soissons; iată-i deci pe toți, *Brixi, Dampetre, Borboni, Dolete - Vulteique operis recentis author* - [1] așa cum îi evocă refrenul unui imn al lui Macrin; iată-i cu trăsăturile lor comune, tarele lor profesionale, și, mai întâi, cu enorma, stupefianta și candida lor vanitate...

Nimeni nu-i poate tămâia îndeajuns. Dacă îi laudă pe confrați, se așteaptă la asta și din partea lor[2a]. Să-l ascultăm pe unul dintre ei, care nu e de disprețuit: Ducher. Care e exemplul, modelul său? Marele Macrin, Horațiu al secolului, dar un Horațiu în fața căruia trebuie să pălească Quintus Flaccus, străbunul. Dar prietenul, sprijinul său? Guillaume Scève din Lyon. Geniul lui poetic îl depășește pe cel al lui Catul în persoană! Cu cât? Numai Ducher știe, și o spune[3a]: exact cu atât cu cât Bucefal, în plin efort, lasă în urmă broasca țestoasă: Ut testiduneos incessus Pegasus, atque - Bucephalus, domini clarus amore sui...[2] - Nicolas Bérault, în ce-l privește, face deliciile zeiței Pallas și ale celor două surori: cine se îndoiește de asta e nebun de legat. Charles de Sainte-Marthe e tot atât de grozav ca Febus în persoană; dacă vrei să fii ca el, o să pățești ca Marsias (Ducher, 117):

Phoebus es, et Phoebo tibi si me confero, fiam - Protinus extracta Marsya pelle tuus[3]. - Terminându-şi trecerea în revistă a purtătorilor de liră, poetul se serveşte fără zgârcenie, şi are plăcuta inspiraţie de a se scuza (*ibid.*, 154), iar scuza e amuzantă: ştiţi foarte bine, se destăinuie el publicului, interlocutor resemnat la a vorbi doar limbajul ce i se atribuie: ştiţi foarte bine, poeţii nu trăiesc decât pentru glorie: *nosti, faman tantum peti a poetis*[4]. - Dar Nicolas Bourbon a găsit ceva şi mai bun. Pentru a-şi încuraja confratele mai tânăr îl îndeamnă astfel: „Dă-i drumul, lucrează, fii dârz în munca ta: să n-ai nici o clipă de răgaz sau de odihnă înainte de a-ţi fi cucerit locul ce ţi se cuvine sub soare. Doar aşa te vei arăta un adevărat bărbat. Numai aşa vei deveni la fel ca mine: *Sic vir, sic eris alter ego*!“[5] - Magnific cuvânt; asemenea celui al lui Gustave Courbet, trei secole mai târziu, în timp ce privea de la distanţă una dintre pânzele sale[4a]: „Da, e foarte frumos... Şi iată, Tiţian, Veronese, Rafael, ba chiar eu însumi... n-am făcut niciodată ceva atât de frumos!“ E adevărat. Courbet era însă Courbet. Iar ceea ce privea mulţumit „era foarte frumos“, într-adevăr.

* *
*

Natural, aceşti olimpieni buhăiţi se spionează unul pe celălat cu un ochi bănuitor. Vai de cel ce le răneşte vanitatea! Strigătele de mânie şi insultele atroce urmează după panegiricele cele mai neînfrânate şi după ditriambii cei mai exaltaţi.

Ce e însă cu cearta poetică? Am putea crede, cu naivitate, că e vorba într-adevăr de o ceartă. Şi fără îndoială că la origine au existat dezbateri, şi de asemenea ofense. Dar conflictul de idei serveşte, înainte de toate, drept temă comodă pentru o întreagă cascadă de piese poetice. Disputa: ce chilipir pentru oamenii care nu au nimic de spus! Mai întâi vin faptele, povestite în manieră tragică. Apoi invectivele: prima, a doua, a treia, reluările. În continuare, unul peste celălalt: cupletul nostalgic al prieteniei moarte; explicaţia loială; peripeţia (e din vina lui X...) - şi în sfârşit, împăcarea.

Cel ce foloseşte documentele biografice furnizate de aceşti „poeţi“ cu prea bună memorie nu trebuie să piardă niciodată din vedere acest lucru. Fără îndoială, sunt mărturii, dar, în primul rând, de îndemânare profesioanală. Poate că e vorba şi de sinceritate din partea lor - dar bună de pus în distihuri. Şi de indignare sinceră, dar care e inspirată de comoditatea de a folosi din nou aici un emistih din Catul, acolo un final de efect din Marţial. Căci reproşurile pot fi adevărate: ele nu îl vor împiedica însă niciodată pe cel indignat să împrumute, fie şi cu preţul unor deformări evidente, schema cutărei poezii de Horaţiu sau de Tibul: bună ocazie de a arăta că există o tradiţie literară şi că, priceput în arta compilării precum Ausonius[6], omul nostru poate să înşire în zece versuri

douăzeci de reminiscențe. Tur de forță: chiar rivalii și cei invectivați îl vor aprecia, când se va ivi ocazia, ca niște cunoscători.

Iar dacă e vorba de a distruge vreodată cea mai mică parte din această producție, trebuie spus că astfel de perle orientale nu au voie să fie nimicite. Uneori poate fi revocat primul destinatar: dedicată mai întâi lui Nicolas de Bourbon, cutare epigramă devine o ofrandă făcută lui Marot. Alteori poate fi imprimat totul, dintr-o bucată și fără nici o alegere: strigăte de admirație sau de mânie, dovezi de tandrețe, explozii de furie: nimic nu se pierde. Și dacă din întâmplare Sébastien Gryphe face loc, printre tipăriturile sale, vreunui poet înfierbântat înainte ca împăcarea rituală să-i fi permis să compună cele trei piese rituale, cu atât mai rău! Pe pagina a treia a volumului, cititorul va citi elogiul ditirambic al unui erou pe care îl va vedea tratat, la pagina 30, drept sodomit, asasin sau măcar ateu. În volumul următor (dacă va apare vreodată), lucrurile vor fi puse la punct și socotelile încheiate.

De unde, pentru noi, istoricii, o primă regulă de critică: să nu iei niciodată în tragic aceste invective generoase, cu atât mai mult cu cât o ceartă nu folosește doar adversarilor; și prietenii și dușmanii se amestecă în ea, fiecare în propriul lui folos. Iată deci al doilea precept: să nu citești niciodată numai un poet pentru a emite o judecată despre o acuzație lansată împotriva lui sau de el; să faci turul Parnasului și să-i consulți pe cei ce-i sunt împotrivă sau care îl urmează cu fidelitate.

* *
*

Unul dintre copiii muzelor îmbătrânite, dintre cei mai notorii în vremea sa, Nicolas Bourbon, a găsit într-o zi, din întâmplare, cuvântul potrivit. El a botezat două culegeri, succesiv, *Nimicuri*: *Nugae*. Două sute patruzeci și opt de pagini de Nimicuri în 1533 și cinci sute patru în 1538 (între timp, au proliferat). Cu toate acestea, titlul îl neliniștește pe un prieten și confrate[5a], dacă cumva publicului i s-ar năzări să-l ia în literă? Teama e însă himerică: nimic nu te dezonorează dacă scrii nimicuri; doar turnura contează, și prozodia.

Un poet, din noroc, întâlnește o „materie". Cu o răbdare de ceasornicar o sucește pe toate părțile, de două ori, de zece ori, spunând același lucru cu aceleași cuvinte: doar ordinea lor diferă - cum se vede în titluri: *de eodem, de eadem, ad eumdem, ad eamdem*...[7] Vulteius e prietenul unui oarecare Junius Rabirius, care publică la Paris, în 1534, un opuscul *De generibus vestium (Despre felurile de veșminte)*. Și iată ce idee prețioasă îi vine: „Rabirius, prietene, tu, care ții așa frumoase discursuri despre veșminte, nu ai nici măcar o țoală să-ți pui pe tine. Veste cares, intrat penetrabile frigus in artus; - villosam cur non dat liber *endromidem*? (1536, I, p. 35)[8] Ideea pare fericită: o putem spori cu detalii: *Qui vestes, lanas, telas, aulaea, colores - intus habet, nudus stat sine veste liber*[9]. - Iar acum să o

reluăm, *de eodem: Vestimentorum rationem nosse laboras...* [10]. Dar în 1526, la Bazel, Lazare de Bayf, personaj important, a publicat deja *De re vestiaria (Despre veşminte)* de multe ori reimprimat de atunci. Haideţi, aşadar, să mai reluăm o dată tema, cu toate ajustările convenabile unui vechi ambasador: *Romanas vestes docuit qui serica fila - vestitus liber est pellibus exiguis* (I, 45)[11]. Înmulţind aceste exemple, ne-am goli capul, ca aceşti bieţi oameni.

Dar cu ce străşnicie veghează ei asupra tezaurului lor de marfă proastă! Tocmai ei, care nu au nimic al lor decât o oarecare dibăcie: întreaga lor existenţă şi-o petrec strigând: Săriţi, hoţii! - Plictisitoarele dispute ce le hrănesc sărăcia vin toate de aici. Confratele îi fură, îi jefuieşte, le ia ideile şi le culcă la pământ fără ruşine dactilii cu spondeii lui. Unul dintre ei, Vulteius, imprimă un titlu admirabil în fruntea unui poem din *Endecasilabii* săi (1538, II, 52 v[0]); elogiază o oarecare Delia, pe care o numeşte Clinia. Ea moare, sau o face el să moară. Şi printre atâtea teme pe care această moarte i le sugerează, o întâlnim pe aceasta, ca printr-o minune neprevăzută: O, vai, moartea ei mă lipseşte de inspiraţie! *Scribendi materiam sibi morte Cliniae ablatam...*[12].

Inspiraţia, această raritate... Iată de ce, dintre toate numele de ocară pe care şi le aruncă în faţă, Zoil e, de departe, cel mai des întâlnit. Imediat ce a fost proferat, e trimis înapoi expeditorului, febril, cu turbare: bieţii oameni simt că anii lor se duc repede. Reuşite precum cea a lui Marot[13], ce-şi înalţă cu o maliţie irezistibilă „franceza [lui] populară“ pe culmile Pindului, sună, în urechile lor, ceasul hexametrilor. Cu atât mai vârtos se încăpăţânează, şi instituie o veritabilă poliţie în corporaţia lor. Încă puţin şi ar fi gata să creeze un delict: exerciţiul ilegal al saficului şi al iambului[6a].

* *
*

Moştenitori ai jonglerilor medievali, trăiesc cu toţii sub ochiul clientului, mai bine spus al patronului. Să amintim, în treacăt, schimbarea ce a avut loc în spiritul nostru, şi care a determinat această curioasă transpunere; pentru noi, stăpânul e autorul, pentru ei - cititorul. Să nu uităm că pentru ei viaţa e greu de câştigat. Din vremea iubirilor de basm pentru prinţese bălaie, întrezărite de departe într-un castel în care au fost primiţi din întâmplare în timpuri ospitaliere n-a mai rămas decât o nevastă trecută, cu o liotă de plozi atârnaţi de fuste, ce-şi petrece zilele încercând să dea de mâncare unei familii numeroase, într-o casă săracă din Touraine sau Anjou: o adevărată muiere, ce ştie înjura, adesea necredincioasă, şi care nu se dă deloc în vânt după Tibul sau după Horaţiu. Destinul lui Hans Holbein, fugind la Londra de mizeriile menajului şi de tracasările de la Basel.

Iată ce îi face să fie agitaţi, iritabili şi răi - marile greutăţi ale pâinii de toate zilele, faptul că era aproape obligatoriu să cerşeşti, compromisurile pe care le aduce nevoia. Lucru revelator: nu există culegere în care să nu apară zece,

douăsprăzece, douăzeci de epigrame asupra paraziţilor: *De parasito (Despre parazit); In parasitum (Împotriva parazitului)*... Ele traduc refularea şi obsesia: cum poţi avea de mâncare toată viaţa fără să ceri nimic nimănui, fără a trebui, pentru a putea mânca, să linguşeşti pe cineva cât e ziua de lungă... Bogăţia „de acasă" e o altă obsesie, pe care o arată insistenţa lor de a se pretinde - în ciuda rivalilor ce le aruncă în faţă sărăcia - „fii de oameni bogaţi", ruinaţi de o soartă potrivnică. Şi, după cum se poate ghici după mii de semne ce nu înşală deloc, mânia lor ascunsă pentru burghezii îmbuibaţi - cei care, pentru un salariu plătit în ditirambi, le aruncă cu dispreţ un os sub masă[7a]. Dar ce dispreţ e şi în sufletul „datornicilor"!

Quand j'ai pensé, je treuve bien estrange
Vouloir juger des couleurs sans y voir -
Celui qui a toujours manié fange
Veuille de l'or le jugement avoir...[14]

Pentru aceşti analfabeţi grăsani, ei plătesc, când e nevoie, un tribut de enorme linguşeli, dar au, totodată, o clarviziune feroce. Căci, pentru a-l cita din nou pe Jean de Boyssoné, filosofând asupra celor avuţi din Toulouse:

Si tu veux avoir un ami qui soit riche,
Cherche Nolet, Lancefoc ou Bernuy,
Et si tu veux un ami qui soit chiche
Prends ceux-là mesme...[8a; 15]

Dacă n-ai bani, n-ai nici entuziasm poetic. Cutare epigramă îşi schimbă titularul în cea de a doua ediţie; primul beneficiar nu are totuşi de ce se plânge: a primit destul pentru cât a dat, timpul până la reeditare. Cu mai multă eleganţă, Ducher oferă fiecare parte a culegerii sale, simultan, la doi protectori: primului, scrisoarea în versuri, celui de-al doilea, dedicaţia. În total, două introduceri şi patru Mecena siguri de posteritatea lor. Dacă sunt generoşi, se înţelege.

De altfel, dacă e nevoie, aceşti neliniştiţi, aceşti jupuiţi de vii, aceşti iritabili care nu au ce pune pe ei se arată buni camarazi şi se ajută unul pe celălalt. Astfel de înclinaţii au vechi titluri de nobleţe, e de ajuns să-l citim pe Ducher pentru a ne da seama. „Nicolas Bourbon, îi spune el unui important om din Lyon cu buzunarele doldora de bani sunători, Nicolas Bourbon e cel care mi-a atras atenţia asupra ta. Fără el numele tău nu s-ar lăfăi niciodată în versul meu; precum ne învaţă cinstea şi dreptatea îi datorezi ceva!" (*Epigr.*, II, p. 150). Ameninţaţi, strâng rândurile în faţa duşmanului comun, se apropie unul de celălalt şi se adună într-un bloc. În primele rânduri, cei „ajunşi", cu venituri „grase". În spate, cei care îi invidiază, le râvnesc locul, servindu-se până una alta de ei ca de un scut: cei slabi. Aceste biete fiinţe trăiesc ca într-o stampă de Brueghel, care ar putea avea

ca legendă versurile lui Antoine Du Saix, poet din Savoia şi comandor chefliu al lui Rabelais. Să-i fi fost oare maestru?

Fût-il cousin germain de Jupiter,
Si n'aura-t-il que d'ung levrier les gages -
Et bien souvent, vêtu comme les pages,
Plus deffroqué que harnois d'étalons,
Prêtre aux genoux et Argus aux talons,
Voilà l'estat des pauvres pédagogues...[9a;16]

* *
*

Pe lângă toate acestea, mai au şi virtuţi. Mai întâi, aceea de a crede în ce fac, chiar şi în ce spun. Sinceritatea actorului care îşi intră în rol. Sunt primii care vor să creadă în elogiile ce şi le decernează: când neisprăviţii îşi bat joc de strâmtoarea în care trăieşti, te hrăneşti cu propriu-ţi orgoliu. Ideea foarte înaltă pe care aceşti bieţi oameni o au despre misiunea lor îi întăreşte, le dă puterea de a scrie iarna în mansarda lor neîncălzită, în timp ce cerneala îngheaţă în călimară; totul e relatat cu un surâs care e mai degrabă o grimasă.

Şi apoi, ce credinţă naivă în Frumuseţea închipuită de ei, în eficacitatea suverană a literelor! Credinţă interesată, desigur, deoarece trăiesc din faima altarului pe care ei înşişi îl înalţă atât de sus. Dar nu numai interesată. Cultul e celebrat cu un cert entuziasm. Sunt gata să sufere pentru credinţa lor de umanişti. Tocmai aici e partea frumoasă a lucrurilor, ce face ca în ciuda unor imperfecţiuni izbitoare să merite totuşi a fi studiaţi.

Cu toţii sunt contemporanii lui *Gargantua* şi ai lui *Pantagruel*, şi au un Dumnezeu de venerat pe pământ: Dumnezeul umaniştilor, Erasm[10a]. Cultului său, celebrat pretutindeni în Europa, francezii noştri îi adaugă cultul unui sfânt naţional: Jacques Lefèvre d'Etaples, bonomul Fabri - şi nu renunţă la el, nici măcar atunci când Lefèvre, devenit suspect, e urmărit de o Sorbonă ce se apără atacând. Majoritatea îşi strigă convingerile reformatoare - să nu spunem, totuşi, reformate -, fără a se sinchisi de un anume ilogism: căci de aşa ceva e vorba, atunci când, pe la 1530, se cântă meritele poetului latinizant la Lyon sau la Paris - şi tot de aşa ceva când se cere o Biblie în franceză pentru toată lumea, psalmi în franceză, cult în franceză. Lor nu le pasă, îşi apără ideile şi îl invocă pe Cristos atât de puternic încât, uneori, se fac auziţi chiar la Sorbona sau în Parlament. Au şi micii lor martiri, iar într-o zi vor avea marele lor martir, pe Etienne Dolet. Un martir pe care l-au repudiat mai înainte, şi care va plăti spre sfârşitul secolului o datorie pe care mulţi reuşiseră să şi-o şteargă din registru. Va fi totuşi martirul lor, autorul volumelor *Carmina (Ode)* şi *Comentarii*. Defectele lui erau şi ale lor, dar el le exagera. Şi virtuţile, de altfel.

Aceasta e doar o schiţă, ce nu pretinde a se substitui tabloului absent. În această carte, în acest loc, nu e însă inutilă. Ea ne va permite să-i situăm mai bine, pe măsură ce vor apare în faţa noastră, pe oamenii cărora va trebui să le cântărim mărturiile, prieteni şi duşmani ai lui Rabelais, dar - rămânând fideli formulei pe care am stabilit-o - prieteni ce se transformă în duşmani şi duşmani ce devin din nou prieteni.

II. UN MARTOR AL LUI THUASNE: JEAN VISAGIER

Ne putem întoarce acum la descoperirile lui Thuasne, reluate şi completate de Abel Lefranc. Ele se grupează în jurul anilor 1536-1538, ce au cunoscut, la Lyon şi la Paris, abundente publicări de culegeri de versuri. La unul din aceşti poeţi, latinizant în vogă către 1537, Thuasne a descoperit pentru prima dată dovada că în ochii contemporanilor săi Rabelais - cel din *Pantagruel* şi din *Gargantua* - trecea fără de tăgadă drept un ateu desăvârşit.

Vulteius, căruia Thuasne îi traducea prin Voulté numele luat din Horaţiu (alţii, infinit mai ingenioşi, l-au numit Faciot; el însă îşi spunea pur şi simplu Visagier[11a]) - Vulteius era unul dintre acei poeţi de mâna a doua a cărui viaţă reproduce punct cu punct pe aceea a sute de oameni de litere contemporani cu el. Născut la Vady-sur-Aisne, aproape de Vouziers, dându-se în culegerile sale de versuri ca născut la Reims *(Remensis)* - a obţinut, se pare, o diplomă în litere la Paris trăind apoi din lecţii. Când primarul din Bordeaux hotărî să-şi doteze oraşul cu un mare colegiu - echivalentul Colegiului Saint-Jérôme din Liège sau al Universităţii din Wittenberg în vremea lui Melanchton: când o întreagă colonie de profesori parizieni veni să se instaleze pe malurile Garonei, primul director al noii fundaţii, Jean de Tartas, îl angajă pe Visagier în echipa sa. Avem contractul care-i atribuia beneficiarului un salariu (40 de livre anual) mai mare decât cel al altor profesori. Era oare o primă acordată elenistului? - După care, timp de trei ani, cronologia rămâne nedecisă şi apar multe enigme de rezolvat. Ştim doar că Visagier va publica împotriva lui Tartas versuri rău intenţionate[12a]; nu avem dovada că a rămas la Colegiul din Guyenne sub André Gouvea (cel mai mare director din Franţa, după spusele lui Montaigne), când acest nepot al bătrânului Diogo, un fel de Beda portughez, reacţionarul principal de la Sainte-Barbe, veni în aprilie '34 să-l schimbe pe Tartas cu o echipă nouă: cei doi Buchanan, Jean Gelida, Elie Vinet, Antoine de Gouvea: cel puţin în primul colegiu, într-o atmosferă de pietate înnoită, Visagier a putut face cunoştinţă cu oameni remarcabili, precum melancolicul Britannus, neliniştit, schimbător, răspunzând la orice cu: *Homo sum miser, et peccator inanis; sum quod sum, grato munere caelicolum*[13a];[17] apoi bărbosul Zébédée, pe care nimeni nu putea să-l facă să ia briciul în mână: nestatornic, certăreţ, incomod din cale afară şi care, o dată devenit

pastor în Elveţia romandă, ajunse să fie o povară pentru Calvin; tot aşa şi prinţul pedagogilor, Mathurin Cordier, cu gesturi încete de bătrân profesor: original şi încăpăţânat ca orice autodidact la urma urmelor[14a].

Ce e sigur e faptul că Visagier, dornic de a face studii juridice, s-a dus la Toulouse, la şcoala lui Jean de Boyssoné şi a cunoscut, pe lângă acest jurist liberal, atmosfera tulbure a oraşului, cu persecuţiile îndreptate împotriva celor ce nu se aveau bine cu credinţa, împărţirea în tabere a studenţilor aparţinând diferitelor naţiuni, revoltele studenţeşti reprimate cu duritate. Oare atunci l-a cunoscut pe Dolet, sau mai târziu, la Lyon? În orice caz, în vara lui 1536, Visagier supraveghea tipărirea unui prim volum, *Epigrammatum libri II (Două cărţi de epigrame)* la Lyon, în tipografia lui Gryphe, prinţul editorilor: *Castigat Stephanus, sculpit Colinaeus, utrumque Gryphius edocta manu menteque facit* (I, 54)[18]. Iar în dedicaţia către Ilustrisimul Cardinal de Lorena se etala un elogiu ditirambic al lui Etienne Dolet, această minune a lumii, *juvenis de lingua latina optime meritus*[19] - care se pregătea să doteze Franţa cu admirabilele Comentarii, *ad publicam omnium linguae amantium utilitatem*[20].

* *
*

Aşadar iată-l pe Visagier în legătură cu acest seducător mediu lionez; iată-l iniţiindu-se în misterele marii cetăţi. Cetate de negustori şi de bancheri alergând aici din toate părţile la cele patru târguri: oameni din Florenţa şi din Luca, de la Veneţia şi de la Genoa, Suabi şi Alemani, agenţii familiei Medici şi cei ai familiei Fugger - Gadaigne cel proverbial de bogat şi Kleberger cel proverbial de darnic. Cetate de fabricanţi şi de inventatori, care (doi piemontezi din Cherasco, Turquetti şi Nariz, asociaţi cu un francez, Vauzelles, şi chiar în 1536) deschid la Lyon atelierele de mătase, aduc războaie de ţesut, atrag muncitori. Cetate regală, acest oraş, Lyon, în care curtea zăboveşte săptămâni întregi: curtea, această armată pitorească, circ ambulant de curteni călare, de mari doamne în trăsuri, de valeţi şi de bufoni, de animale cu şa şi de povară, care tocmai în ianuarie 1536 invadează fâşia de pământ dintre râurile Saône şi Rhône făcând acolo o tabără zgomotoasă:

Lyon c'est ville entre toutes cités
Pleine de gens, de richesse et d'avoir...
Car l'on y peut des grandes choses voir,
Le Roi, la Reine, Evêques, Cardinaux,
Les trois Enfants, les Seigneurs principaux
Ayant crédit envers ce puissant Roi[15a; 21]

Toţi aceştia se plimbă de colo-colo: de la Crémieu la Saint-Chef şi la Montbrison primăvara, de la Valence la Avignon toamna; dar Consiliul rămâne la Lyon, oraş al oamenilor de litere - la Lyon, cetatea cărţii, în care o sută de tiparniţe lucrează fără încetare şi în care activii tipografi sunt controlaţi îndeaproape de bogaţii lor comanditari; din atelierele lor ies valuri de hârtie tipărite în franceză, ce se vând pretutindeni, cărţi de pietate pentru cei evlavioşi, cărţi pentru cei mulţi, romane cavalereşti scrise în proză burgheză, reţete pentru femei sau conţinând leacuri miraculoase, albume cu plante ce au minunate gravuri. Toate acestea asigură existenţa unei mici lumi a tipografilor, deschisă la tot ce e nou, foarte cosmopolită, activă, originală, turbulentă - un adevărat magnet pentru oamenii de litere, atraşi de departe de această flacără lioneză, care luminează şi încălzeşte: toţi se caută, se descoperă, învaţă să se iubească sau să se deteste, în prăvălii precum cea a lui Gryphe din Würtemberg: Sebastian Greif din Reitlingen, aproape de Tübingen, ce tipăreşte pe hârtie cu grifon, după ce s-a fixat la Lyon la sfârşitul lui 1522 şi a început să lucreze pe socoteala lui în 1528 răspândind ediţii aldine şi propagând neostenit scrieri ale lui Erasm[16a]. Casa lui, adevărat azil pentru un grup de vreo douăzeci de colaboratori şi corectori vestiţi, de la Alciat şi de la Sadolet la Rabelais şi la Dolet, trecând prin Sussannée, Baduel, Hotman, Baudoin, Guilland, Ducher şi alţii e locul de întâlnire a vreo sută de oameni inteligenţi şi rafinaţi din partea locului şi de aiurea: de la Marot la Macrin, de la cei doi Scève (Maurice şi vărul său Guillaume) la Jean de Boyssoné, Nicolas Bourbon, Barthélemi Aneau şi mulţi alţii, francezi sau germani. Să-l poţi frecventa pe Gryphe, să ai acces în cercurile care se formau şi se desfăceau neîncetat în lumea tipografilor, să poţi cunoaşte pe loc, frunzărind cărţile noi, tot ce se gândea şi se scria mai nou şi mai îndrăzneţ în Franţa, în Ţările de Jos, în Germania şi în Italia era un vis minunat pentru începătorii pierduţi în provincia lor natală, un val de dorinţe nelămurite îndreptat spre noua Atenă, nu cea a Rônului, cum am spune astăzi, ci, la acea dată, a râului Saône - spre „Leul“ alegoric cântat de Clément Marot[17a]:

On dira ce que l'on voudra
Du Lyon, et sa crualité;
J'ai trouvé plus d'honnesteté
Et de noblesse en ce Lyon
Que n'ai pour avoir fréquenté
D'autres bestes ung million...[22]

* *
*

Tocmai în acest oraş, după mulţi alţii, Jean Visagier sosi, în 1536, pentru a se iniţia în misterele agitatei lumi a literelor. Nu pentru multă vreme, pentru că,

publicându-şi cartea în august, se va întoarce în septembrie la Toulouse, la prietenul său Boyssoné. Patru luni mai târziu, însă, va avea loc o întâmplare tragică: în 31 decembrie 1536, la Lyon, Dolet îl omoară cu lovituri de pumnal pe pictorul Compaing. Să fi fost în legitimă apărare, cum pretindea el? În orice caz, era o afacere necurată. Iar în vreme ce ucigaşul o ştergea prin munţi în mare grabă şi încerca să ajungă la Paris pentru a-şi pleda acolo cauza, Visagier, neascultând decât glasul prieteniei, pleca la Lyon, nu-l mai găsea acolo pe fugar, pleca mai departe la Paris şi ajungea acolo chiar la timp - în ajunul marii zile în care, graţiat de rege în 9 februarie, Dolet era eroul unui banchet de eliberare ce-i era oferit de maeştri şi prieteni. În relatarea acestei sărbători a prieteniei pe care ne-a lăsat-o, autorul *Comentariilor* are un cuvânt amabil pentru debutant - *Vulteius non parvam - De se spem praebens doctis*[23], pe care-l aşază la masă împreună cu marele Budé, Nicolas Bérault, Danès, Toussain, Salmon Macrin, Nicolas Bourbon, Dampierre, Clément Marot şi cu François Rabelais, onoarea şi gloria artei medicale: *Franciscus Rabelaesus, honos et gloria certa - artis Paeoniae, qui vel de lumine Ditis - exstinctos revocare potest et reddere luci*[24]. De altfel, Visagier îl cunoştea deja pe acest om celebru, cel puţin de la trecerea sa prin Lyon; găsim în *Epigramele* din 1536 o piesă *Ad Rabelaesum* (*Către Rabelais*), pe care o va reproduce ediţia din 1537: e o caldă pledoarie pentru Rabelais împotriva unui calomniator. „Cel ce a pretins, Rabelais, că sufletul ţi-e infectat de mânie, când Muza ta nu face decât să ne prezinte adevărul într-un mod hazliu - ei bine, acela a minţit spunând că scrierile tale respiră mânia. Spune, oare tu proslăveşti mânia, Rabelais? Nu tu, ci el, acest Zoil, care a pus pe hârtie iambii săi turbaţi; în scrierile tale, nu mânia, ci râsetele se fac simţite..."[18a]. Una dintre traducerile cele mai folosite ale numelui lui Rabelais, *Rabelaesus*, se pretează calamburului: *Rabie laesus*[25]. Era vremea acestui gen de glume de colegiu, modă ce nu se va pierde prea repede - de n-ar fi să ne gândim decât la *Bos suetus aratro*[26], care l-a însoţit, de-a lungul întregii sale tinereţi, pe viitorul vultur din Meaux... În 1536, Visagier se lasă tulburat de jocul de cuvinte anti-rabelaisian. Îi ţine partea pretinsului mânios. Împotriva cui? Unii au spus că împotriva lui Julius Caesar Scaliger; vom vedea dacă e aşa. În orice caz, nu întâlnim nici un cuvânt de blam sau de neîncredere împotriva lui Rabelais în culegerea de piese din 1536, scrisă de un om care, din 1532, a avut tot timpul să citească *Pantagruel*: cu siguranţă că această carte nu era necunoscută în mediile pe care el le frecventa. Dar, departe de a-l socoti pe medicul lui Jean Du Bellay drept un bufon suspect, el cinsteşte în acesta nu numai o glorie a medicinei, ci şi una a dreptului civil: *Civili de jure rogas quid sentio, Scaeva? - Hoc verum noster quod Rabelaesus ait* (1536, II, 167)[27].

Cu toate acestea, Visagier e un creştin evlavios. Asemenea poeţilor, rivalii săi, cărora Ferdinand Buisson le-a consacrat cândva pagini cu un accent atât de just[19a], şi el îşi înmulţeşte, în propriile-i versuri, invocaţiile către acel Cristos

al cărui nume, scris adesea cu majuscule, apare în atâtea pagini ale cărților din vremea aceea, „ca un fel de omagiu adus creștinismului etern și universal". În *Epigramele* din 1536 (I, 72) se înșiră lungi serii de distihuri, ca tot atâtea litanii: *Christus promissus..., conceptus..., natus..., passus..., crucifixus...,*[28] un întreg drum al crucii în dactili și spondei. O piesă cu un frumos accent (I, 70) îl slăvește pe Lefèvre d'Etaples, vestitor al lui Cristos, și pe Cristos însuși, „Cristos, marea bucurie a acestui bătrân modest, Cristos, refugiul acestui bătrân tremurând de spaime":

Christus, perfugium semis trementis...
Quod fert pectore fert in ore Christum[29].

O alta (II, 129) transcrie în două versuri testamentul lui Lefèvre:

Corpus humo, mentemque Deo, bona cuncta relinque
Pauperibus: Faber haec, cum moreretur, ait[30].

Apoi, brusc, după un alt frumos tribut de elogii aduse lui Gérard Roussel, apare un compromis compromițător (I, 13; II, 113; II, 168): o piesă îl celebrează pe regele François și oportunismul său de bun gust (I, 11): refaci sanctuarul, dar nu dărâmi vechiul edificiu al părinților noștri, *tu nova sacra facis; serva, Francisce, priora*[31]; mărturie curioasă a unei stări de spirit vrednică de luat în seamă, piesa apare la Lyon în august sau septembrie 1536, fiind în întregime irenică. „Tot ce au făcut părinții noștri, tu interzici să fie abolit; riturile strămoșilor nu permiți să fie disprețuite de cei mulți: ar fi, le spui tu, o crimă - și, pe focul cel sfânt, îți petreci întreg timpul pentru a-i distruge pe capii sectelor și a curăți Galia de stirpea lor blestemată..." August-septembrie 1536: ultimele ecouri ale afacerii afișelor (octombrie 1534) și a tot ce a urmat-o.

Nec pateris patrum facta priora mori,
Nec priscos veterum ritus contemnere vulgus
Permittis, tetrum sed scelus esse doces...[32].

Sentimente de om moderat, care celebrează cu aceeași bucurie înscăunarea lui Paul al III-lea devenit, sub pana lui, interpret al sfântului Pavel - *interpres Pauli Paulus sensu abdita monstrat* (I, 75)[33] - sau ridicarea Colegiului regal, nobilă școală construită din pietre vii, *stant vivi lapides operis* (I, 65)[34]. Dacă îi atacă pe călugări, îi distinge imediat pe cei buni de cei răi: „Nu există nimic mai odios decât călugării, în întreg universul, și nimic mai sfânt, în tot universul" (II, 151). Și chiar față de ferocele Beda[35], dușman neîmpăcat al gintei umaniste, poetul știe să păstreze măsura. „Dată cu ușurință, sentința ta, Beda, îi lovește pe cei drepți; dar mai mult chiar decât celor drepți, ție îți dăunează propriile-ți hotărâri" (II, 149).

Dum tua, Beda, levis vexat sententia justos
Plus tibi quam justis haec lingua nocet...[36]

Lui Visagier nu-i place pactul cu nedreptatea. O atacă de mai multe ori în persoana unor necunoscuţi, pe care îi sorteşte, fără să ezite, rugului (I, 46): *Nonne times flammam, carnificisque manus?*[37] - aceasta în vreme ce se dovedeşte mare prieten al prezidentului Briand de Vallée, pretins ateu, şi în vreme ce dedică un epitaf plin de sensibilitate şi scris pe un ton măsurat memoriei unui alt ateu renumit, sărmanul Agrippa[38], adevărată epavă ce se clatină pe valurile cuprinse de furie (*Epigr*., 1537, IV, 257):

Post tempestates, dubiae post somnia vitae,
Agrippam parta mors requiete rapit;
Et cui nulla fuit misero per regna vaganti
Patria, cum superis gaudet habere domum...[39]

Or, la doi ani după *Epigramele* din 1536, acest liberal îndepărtat de excese, acest om al legii cam nesigur pe doctrina lui, publica (de data aceasta la Paris, la Editura Colines) patru cărţi de *Endecasilabi*, într-un elegant *in-octavo*. Şi tocmai aici, Thuasne a descoperit, în 1904, dovezile incontestabile ale ateismului rabelaisian[20a]. Trei texte, declară Abel Lefranc reluând teza lui Thuasne, nu lasă „nici o îndoială asupra adevăratelor opinii religioase“ ale lui Rabelais. „Sub pana răzbunătoare a creştinului Visagier“, ele constituie „rechizitorii teribile“. Poetul îl reprezintă în ele pe autorul lui *Pantagruel* ca pe cineva care „taxează cu o stupidă lipsă de credinţă ansamblul religiei creştine. Rareori întâietatea şi ateismul lui Rabelais au fost denunţate cu o forţă mai mare“. Şi apoi nu există nici o îndoială: între 1536 şi 1538 ruptura dintre Rabelais şi Visagier a fost determinată, în exclusivitate, de „motive religioase“.

După ce am citit toate acestea ne îndreptăm în grabă spre *Endecasilabii* răzbunători din 1538; deschidem emoţionaţi preţioasa culegere în care se află Dovada. Decepţie! Numele lui Rabelais nu apare nici măcar o dată în întreg volumul.

* *
*

De-ar fi numai asta! Iată: Rabelais nu e numit Rabelais. Dar luaţi seama, ni se spune, la lunga invectivă (p. 10) îndreptată împotriva unui sectant lipsit de orice credinţă al lui Lucian[40], *in quendam irreligiosum Luciani sectatorem*[41]; apoi (p. 30) la această piesă tot atât de amplă pe cât e de vehementă, îndreptată împotriva unui individ ce-l maimuţăreşte pe Lucian; în sfârşit (p. 71) la această imprecaţie *in Luciani sectatorem*[42], de o grosolănie deliberată nu există nici o îndoială, discipolul lui Lucian, maimuţoiul lui Lucian e Rabelais. E la fel de sigur

ca şi cum numele lui ar fi imprimat, la vedere, pe hârtia regală a editorului Colines. - Chiar aşa? ar spune Panurge.

Iată mai întâi câteva mici amănunte. Pentru Thuasne, care nu suflă un cuvânt despre piesa *Împotriva unui sectant al lui Lucian* - sunt în cauză două epigrame, în vreme ce Abel Lefranc în ce-l priveşte spune că trei. Personal, găsesc cinci, adăugând listei o invectivă *In quemdam poetam (Împotriva unui poet oarecare)* şi o curioasă piesă adresată lui Guillaume Scève, ce se pot citi respectiv pe foile 28 şi 42 ale culegerii din 1538. Două, trei, cinci: de-ar da Domnul ca nu cumva cineva, mâine, să găsească şapte! În orice caz, am citit şi recitit fastidioasele „poeme" ale bietului Visagier.

* *
*

Oare cum de n-a reţinut nimeni până acum piesa către Guillaume Scève? Ea dă cheia tuturor celorlalte. „Cine îl maimuţăreşte pe Lucian? îl întreabă Visagier. Cine, poetul Tortonius? Cine oare, camaradul mai mult decât ingrat? Sau poate acest Zoil, de care e vorba în *Endecasilabii* mei? Degeaba mă vei întreba, Scève, tot n-o să-ţi spun. Aceasta pentru că se vor trăda ei înşişi, şi foarte curând, prin propriile lor versuri, cărora versurile mele le arată, dinainte, slăbiciunile. Şi nu te îndoi: atunci chiar ei vor fi mai severi faţă de ei decât eu faţă de ei. Îi cruţ. Le ţin numele ascunse. Nu-mi bat joc decât de greşelile lor. Îţi vor spune chiar ei cum îi cheamă şi îţi vor arăta şi erorile..."[21a].

Fiind mai bine informaţi decât pretindea a fi Scève în 1538, ştim ce simula a-i ascunde Visagier. Dacă poeţii Tortonius şi Zoil sunt una şi aceeaşi persoană, şi dacă această persoană e poetul Borbonius, Nicolas Bourbon, există toate şansele ca prietenul mai mult decât ingrat şi maimuţoiul lui Lucian să nu fie, şi ei, decât unul singur, anume... Etienne Dolet.

III. VISAGIER, BOURBON, DOLET

Bourbon, Dolet: *Epigramele* lui Visagier din 1536 sunt pline de aceste nume. Şi de laude pentru ei. Începând cu prefaţa către cardinalul de Lorena în care sunt exaltate în termeni ditirambici Comentariile asupra latinei ale tânărului Dolet, operă prodigioasă (*at quod opus? quam minime a juvene exspectandum? quantae diligentiae? quanti laboris? quam exacti judicii?*[43]), şi sfârşind cu încheierea celei de a doua cărţi, vreo douăzeci de pagini şi mai multe, scurte sau mai lungi[22a], atestă în acelaşi timp admiraţia lui Visagier şi afecţiunea, dragostea pentru tânărul umanist. Formulei de îndrăgostit de la început (p. 8): „Ah! să-l fi putut cuceri! *huic uni placuisse, prima laus...*"[44] - îi răspunde dorinţa absurdă de la pagina 11: „Cerule! de-aş putea să-i seamăn! *O Deus, a*

similem ne daret esse Deus![45]" - fără a mai socoti definițiile bine cântărite: *orator bonus et bonus poeta, si quisqam fuit, unus est Doletus*[46] - sau, terminând (II, 152), acest extaz: „Ah, ce frumos ți-e trupul! Ce frumos ți-e sufletul! Cum să nu spun: ce om frumos în întregul lui! *Tam pulchrum est corpus, mens est tam pulchra Doleti - Totus ut hoc possim dicere: pulcher homo est!*"[47]

Cât despre Bourbon, deși mai puțin lăudat, e compatriotul care nu are totuși a se plânge. Născut în 1503 la Vandoeuvre în provincia Champagne, fiu al unui fierar, avea cu câțiva ani mai mult decât Visagier. Vestit de timpuriu pentru versurile sale scrise cu mare ușurință, predase la Amiens Troyes și Langres. În 1529 era primit de Margareta de Navara, iar în 1533 publica la Paris la editorul Vascosan, și la Basel, la editorul Cratander, un volum cu titlul *Nugae (Nimicuri)*, care îi va aduce imediat mari necazuri.

* *
*

Aceasta pentru că, încă în Prefața datată cu 1 aprilie 1553 la Troyes, prozelitismul său se făcea puternic simțit: îl hărțuia, de exemplu (ediția Cratander, A3), pe corespondentul său din Orléans, Louis de l'Estoile (Lucius Stella), în legătură cu spaima de moarte. „Cum, ce aud, exclama el cu vehemență; oare credința ta în Cristos e atât de slabă încât simplul gând al morții te aruncă în teroare? Așadar, ți-ai pierdut vremea degeaba studiind atâta timp sfintele cărți? - Și iată-l dezvoltând prolix teme ortodoxe și de-ale sfântului Pavel: cum fiul lui Dumnezeu, prin propria-i moarte, a pus capăt morții oamenilor; cum, tocmai prin această moarte a lui, i-a împăcat din nou pe Creator și creatură etc. Toate acestea, fără cea mai mică urmă de erezie. Tot astfel, cine i-ar fi reproșat că pune în gura lui Cristos aceste cuvinte grandilocvente:

Aer, terra, fretum, sylvae, mons, ignis, Olympus,
Omnia transibunt, set mea verba manent...[48]

(f °B^4), sau chiar că spune, despre un preot, că mormăie ca o maimuță (C^3) - *non aliter turpis simia labra movet*[49] -, ceea ce, la drept vorbind, nu era de o originalitate excesivă? I-au iertat mai greu criticile violente adresate călugărilor din cauza orgoliului lor (E^3): „Ajunși nenumărați în vremea noastră, purtătorii de glugă se proclamă demni de împărăția cerurilor și se socotesc adevărați zei". Cei de la Sorbona au încruntat sprâncenele în fața elogiului justificat, deja semnalat, al marelui Erasm, al piosului Gérard Roussel, al suspectului Michel d'Arande - suspect în ciuda faptului că fusese un episcop de Trois-Châteaux prin grija Margaretei (I^6): „Preasfinte, îmblânzește trupul, lumea și demonul! Învață-ne justificarea ce se naște din credința vie (*vivae justitiam fidei*)! și arată mulțimii ce înseamnă împărăția cerească, drumul morții și acela al mântuirii!" Îndemnul

şi elogiul nu erau, poate, cu totul dezinteresate: *O mihi concedant una isthic vivere tecum*, fie ca zeii să-mi îngăduie să trăiesc aici, în dioceza ta, cu tine, exclama el ceva mai departe (M4); dar i-am putea reproşa, în orice caz, că a aruncat invective grele - într-o odă de preamărire a Celui-de-Sus (L6 şi Vascosan I8) - nu numai împotriva logicii scolastice: *nil tenebamus, nisi sylogismos arte - contorsos variosque nodos*[50] -, ci şi împotriva lupoaicei romane în maniera lui Luther, lupoaicei în purpură, *lupa purpurata, lerna malorum*[51], ba chiar, mai mult, împotriva tuturor călugărilor supuşi insultelor cu epitetele bine cunoscute: „seminţie nesătulă, depravată, bucurându-se numai de plăcerile burţii şi pierdută în dezmăţ - *gens rapax, vecors et amica ventris - perdita luxu*". Nimic nu scăpa: nici cultul imaginilor, nici adorarea sfinţilor, aceşti falşi zei - *saxeis stabant simulacra templis - sacra dis falsis et istem deabus - unde diversis variisque festis - cuncta fremebant - in statis poni pietas diebus*[52]. Toate acestea în vreme ce, de-ar fi să-l credem, celibatul preoţilor îi pierdea pe aceştia de dorinţe: *nuptiis mire vetitis, libido - foeda revixit*[53]. În sfârşit, încheierea e un elogiu adus regelui, Colegiului celor trei limbi şi credinţei în Cristos: *Laus Deo Patri, Dominoque Christo - spiritu cujus bona cuncta fiunt*![54] Nici un cuvânt, însă, despre Fecioara Maria.

Ar fi fost într-adevăr greu ca astfel de îndrăzneli să nu provoace reacţii. Aceasta cu atât mai mult cu cât o ultimă piesă dedicată lui Cristos pe cruce (Vascosan, m2) dezvolta, în prima parte, tema luterană a credinciosului ce nu poate face binele, aflat în disperare în vreme ce-l contemplă pe Dumnezeu suferind pentru el: „Căci eu sunt, credinciosule Isus, cauza nesfârşitei tale dureri, eu cel plin de ticăloşie, eu cel apăsat de necredinţă: mi-e o silă nesfârşită de mine: sunt dezgustat de propria mea viaţă; dar vocea ta îmi trezeşte curajul: Veniţi cu toţii la mine, păcătoşilor! rănile mele le vor vindeca pe ale voastre..." Nu e nimic de mirare în faptul că Bourbon a făcut o plimbare prin închisorile regelui. În ciuda intervenţiei Margaretei a trebuit să treacă ceva timp, şi să fie depusă cauţiunea cardinalului de Lorena pentru ca, în mai 1534, la ordinul expres al regelui, Parlamentul din Paris să-i dea drumul vinovatului. După care acesta socoti că e mai prudent (să nu uităm ziua fatidică a afişelor, 17-18 octombrie) să petreacă câtva timp în Anglia. Angajat în clientela Anei Boleyn (îl vom vedea plin de atenţii pentru Cromwell şi Cranmer) a fost, pe rând, preceptorul tinerilor aristocraţi de renume; a datorat acestor frumoase întâlniri, pe lângă o serie de experienţe curioase, şansa cam iritantă - pentru noi, cel puţin: ah, dacă Rabelais ar fi avut acest noroc! - de a-l vedea pe Holbein şi de a-l pune să-i facă un portret desenat, care îl redă aşa cum e, în întreaga sa înfumurare încoronată cu lauri.

* *
*

Nicolas Bourbon, Germain de Brie, Salmon Macrin: cei trei poeţi ai secolului, cei trei învăţaţi, cei trei evlavioşi; aceasta a fost alegerea lui Visagier. În ce-l priveşte pe Bourbon, o motiva mai cu grijă deoarece, doar el dintre cei trei, era în exil: *Borbonium expulsum Gallia tota dolet*[55] - sau: *Anglia me lacerum retinet, vestitque poetam; plus peregrina favet quam mea terra mihi*[56]. Mai sunt vreo zece piese ce atestă cultul Marţialului de Vandy pentru Horaţiul din Vandoeuvre. Totul părea pregătit pentru a-i uni pe cei doi oameni din Champagne, cu gusturile, talentele şi prietenii lor. Ce s-a întâmplat însă?

Dacă cineva ar citi foarte atent *Nimicurile* din 1533, în ediţia pariziană a lui Vascosan ar găsi acolo (f⁰ 05 V⁰) o scurtă piesă *Ad J. Visagerium remensem (Către Jean Visagier din Reims)*, care exprimă, deja, sentimente cam ambigui:

„Ce mai vrei, tu, care, copleşindu-mă, zdrobindu-mă sub atâtea laude fără măsură, îmi ridici până la ceruri *Nimicurile* mele? Crede-mă, eşti mai bun autor de piese mărunte decât mine; e normal să fie aşa, pentru că tipăreşti şi tu pe socoteala ta, citindu-le în acelaşi timp pe ale mele." Să fie o teamă încă neprecizată de plagiat? S-ar putea. De altfel, obsesia plagiatului se etalează pretutindeni în culegerea din 1533. Bourbon îşi păzeşte bine emistihurile; vai de cine se apropie de ele şi încearcă, noaptea, să i le fure: *Cum mihi surripias noctu mea carmina, Rufe...*[57] (Basel, Cratander, B⁴ v⁰).

Totuşi, iată-l pe Bourbon reîntors din Anglia. Va duce la Lyon, fără să mai piardă vremea, *un opusculum puerile ad pueros de moribus*[58], prefaţat la Troyes (la 1 septembrie 1536) şi confirmând, în acelaşi timp, sentimentele evlavioase ale poetului şi o descoperire recentă: tocmai a întâlnit, lucru rar, un suflet ales. Şi cu aceeaşi peniţă cu care va redacta, într-o scrisoare datată cu 5 în calendele lui octombrie 1536, la Lyon, o condamnare în regulă a ateilor şi a necredincioşilor, Bourbon, creştin pasionat, îşi exprimă încântarea de a-l fi avut în faţă pe nobilul, curatul, frumosul Dolet: clipă la fel de neuitat ca şi aceea de odinioară a primei sale vizite la marele Budé, părintele celor două feluri de elocinţă. Desigur, Bourbon îşi plătea datoria: Dolet îl purtase, probabil, prin cercurile literare din Lyon. Dar, trebuie să mărturisim, plătea bine...[23a].

Între-acestea, la Gryphe, într-o zi... dar să-i dăm cuvântul lui Bourbon, care povesteşte întâmplarea nu a doua zi, ci după doi ani, în 1538: în ediţia foarte extinsă pe care o dă *Nimicurilor* sale: „La întoarcerea mea din Anglia, sosesc la Lyon. Intru la Gryphe, vestitul tipograf: Ei bine, ce noutăţi? - Îmi întinde o carte intitulată *Epigrame*. Citesc, întorc paginile cu aviditate. Ce să mai lungesc vorba? Văd acolo, scoase din *Nimicurile* mele, nenumărate versuri şi fraze adaptate, şi de asemenea teme furate - toate acestea amestecate cu inepţiile unui neisprăvit. Deocamdată n-am să-i spun numele, dar îl voi dezvălui dacă va continua şi se va vedea zugrăvit în propriile-i culori, cu o figură de pungaş, acest hoţ neruşinat"[24a]. - Cât era de bun Bourbon netipărind negru pe alb numele lui Visagier, după ce dăduse titlul şi numise editorul volumului din 1536! De

altfel, un val de invective şi de epigrame urma această primă piesă: *in eundem, in versificatorem furacem*[59]: „Ei, iată-mă, pe mine pe care mă credeai mort pe mare, acolo, la englezi! Mă întorc să-ţi iau înapoi penele de scris pe care mi le-ai furat!" Nestăvilit, Bourbon spune tot, o dată şi încă o dată. Îţi vine să exclami, cu Visagier, care îşi bate joc de ostentaţia efigiei sale încoronate: *Tu loqueris semper, semper at illa tacet*![60]

* *
*

Visagier va replica, încă în 1537. Mai întâi, publicând la Parmentier, la Lyon, o a doua ediţie a *Epigramelor* sale, de data aceasta în patru cărţi, începe prin a bifa din primele două (care reproduc, în ordine, piesele din 1536) toate dedicaţiile flatante şi toate complimentele adresate lui Bourbon. *Grata bonis sunt, grata malis tua carmina*[61]: În 1536, complimentul mergea *ad Borbonicum poetam*[62], în 1537 *ad Marotum poetam*[63]. Răbdarea îşi spune cuvântul. *Ut nunquam tulerit Campania Belgica vates*[64] spunea, vorbind de omul din Champagne, Bourbon, Visagier în 1536. *Ut nunquam tulerit praeclara Gallia vates*[65] spune, vorbind de al său Marot naţional, Visagier în 1537. Nu mai puţin de opt piese sunt astfel transferate de la Bourbon la Marot, între 1536-1537. Altele sunt transferate de la Bourbon la Dolet, printr-un ghinion care îl distra deja pe Gilbert Ducher[25a]: de fapt, când a rupt, un an mai târziu, cu Etienne Dolet, Visagier a regretat desigur schimbarea atribuţiei piesei sale cunoscută încă în 1536 (I, 67): *Gallia tres habuit doctosque piosque poetas*[66] - care îi viza iniţial pe Bourbon, De Brie şi Macrin; o dedică în 1537 lui Dolet, De Brie şi Macrin schimbând două versuri. În 1536, Visagier îl deplângea pe Bourbon exilat în Anglia: *Lingonis ora gemit, Charitesque, novemque sorores - Borbonium expulsum Gallia tota dolet*[67]; în 1537, îl deplânge pe Dolet fugar după uciderea lui Compaing: *Hunc Genabum, Charitesque, novemque sorores - et Stephanus expulsum Gallia tota dolet*[68]. Urma un val de invective: acestea se etalează în cărţile III şi IV ale noului volum, având titluri dintre cele mai limpezi. *In nugatorem poetam; in quemdam poetam malum, in quendam ridiculum poetam; de eodem et suo imagine; in eundem furacem qui alium furti accusabat; in eundem qui, simulachrorum osor, se sculpi jussit*[69]. - Un război în toată regula. Alte epigrame, mai simplu, spuneau: *In Gorgonium*[70] - Şi urma o revărsare de batjocuri.

În 1538, în *Endecasilabi*, apare o nouă schimbare de ton. Visagier se preface că-şi recunoaşte plagiatele: „Mi-am însuşit versuri din vestita ta carte? Ei bine, fie, mărturisesc. *Illud confiteor*. Şi apoi? Ce rău ţi-am făcut? Am avut grijă să se împrăştie versuri deja celebre..." După care ironia devine mai apăsată: „Aveam eu oare puterea de a trece sub tăcere un autor cunoscut în întreg

universul?" În sfârşit, atacul direct: „Vasăzică ţi-am furat versuri? Vrei să spui, probabil, că cele ale altora? *Tuas, inepte? Rides! Pelisso negant, et negat Perellus, negat scrinia nuda Pradiani, compilata tua rapacitate!*"[71] - e ultimul moment al disputei. Deja se anunţă acalmia şi, dacă trecem de la cartea a III-a la cartea a IV-a, ne trezim în plină idilă: „Te rog frumos, poete Bourbon, spune-mi: cine ţi-a spus că-ţi vreau răul?" Întrebarea e caraghioasă, iar Visagier nu duce lipsă de un anumit umor...[26a] Trebuie găsit un ţap ispăşitor, nu? e regula jocului: *Quis auctor dissidii fuit?*[72] - Bun pretext pentru a depăna anateme:

Vae illi qui male vult tibi, Poeta;
Vae illi qui male velle te mihi optat;
Communem, rogo te, putemus hostem![73]

Ceea ce e comic e că, tot atunci, în ale sale *Inscriptiones* (*Inscripţii*, 29 V⁰), Visagier îi scria unui prieten: Îmi juri că Bourbon vrea tot atât de mult binele lui Visagier ca şi al lui? Mi-e greu să cred... Totuşi, aş vrea să o cred: dar ştii de ce? Pentru că în realitate nu avea nici un motiv să-mi poarte pică!" - Cu toate acestea, în *Nimicuri*, Bourbon dădea acelaşi spectacol ca şi Visagier în *Endecasilabi*. După ce blestema, binecuvânta. Sau, mai curând, binecuvânta şi blestema alternativ, fără nici o jenă vizibilă. În cartea a V-a, două piese reeditează, *in Poetam furacem*[74], acuzaţiile cunoscute (pp. 288 şi 289). După care, stupoare: urmează împăcarea (*Jo. Vulteio amico*[75], p. 314). Tot aşa în cartea a XIII-a: o ultimă piesă se intitulează *In quemdam alienorum carminum suppilatorem et corruptorem*[76] (p. 460); apoi, două altele (451, 474) poartă iarăşi numele lui Visagier, de loc din Reims: „Hai să uităm totul! un răuvoitor a vrut să aducă cearta între noi; să-l dezamăgim pe acest scelerat arătându-i prietenia noastră fidelă: *at sceleratum hominem stabili fallamus amore; ille potest falli non meliore dolo...*[77] Mai întâi un calificativ, *sceleratus*; apoi o insistenţă asupra unui cuvânt, *dolo*, care ne face să ne gândim la un nume cunoscut. Cea de a doua piesă nu mai vorbeşte însă de un singur răuvoitor; apar o seamă de nelegiuiţi, *impii homunculi*, care au intenţionat să distrugă prietenia celor doi poeţi: *Vides, amice Vultei, quibus illi artibus - nituntur impii homunculi cavellere - amicitiam nostram?*[78] Aici, nelegiuirea se referă la prietenie, sentiment sfânt, mai degrabă decât la religie. Şi oare astfel se încheie, printr-o împăcare pe spesele altuia, această dramă eroi-comică pe care candoarea protagoniştilor şi grija lor îndreptăţită de a nu lăsa să se piardă nimic din divagaţiile lor excentrice ne permit să o urmărim din micul magazin al lui Gryphe până în... casa lui Dolet ? În orice caz, dacă există vreo îndoială asupra acestui punct, nu există nici una asupra-i: *ingratissimus sodalis*[79] despre care îi vorbeşte Visagier lui Guillaume Scève e Dolet. Dar nu e cumva, oare, tot Dolet - Dolet

şi nu Rabelais - *simius Luciani*[80] care l-a tulburat pe Thuasne şi, ceea ce e şi mai grav, pe Abel Lefranc?

IV. ETIENNE DOLET, CEL CARE-L MAIMUŢĂREŞTE PE LUCIAN

La începutul carierei sale Visagier îl urmase pe Dolet cu o prietenie animată de fervoare. Ştim asta de la el, şi mai ştim cum a fugit în ajutorul prietenului aflat în primejdie. N-a fost numai el: şi ceilalţi camarazi ai lui Dolet, înaintaşi deja cunoscuţi sau emuli aflaţi pe drumul notorietăţii încercaseră, punând tot atâta suflet, să obţină graţierea violentului lor prieten. Şi reuşiseră. După care s-au felicitat şi s-au îmbrăţişat, o dată victoria obţinută. Dar unul dintre ei tulbură buna înţelegere. El risipi, cu propriile-i mâini, imensul capital de admiraţie şi devotament care nu aştepta decât să fie folosit; apoi pregăti, cu tot zelul de care era capabil, curioasa explozie de mânie care, în volumele nefiresc de numeroase care au apărut în anul 1538, adună împotriva lui, împotriva lui Dolet de asemenea, pe toţi poeţii de limbă latină dezlănţuiţi: de la catolicul Sussannée, aflat în luptă împotriva celui pe care-l numeşte Trois Boisseaux[81] (Medimnus[27a]) până la batjocoritorul Gouvea, rânjind[28a]: „Nu-l voi lăuda deloc pe Dolet; la ce bun? are grijă singur de asta..." - toţi până la Gilbert Ducher, atacându-l în Dolet sub numele de Cloacus pe ciceronianul turbat, detractorul lui Erasm[29a]; toţi, până la Nicolas Bourbon care, în 1536 încă, în *Opusculum puerile (Opuscul copilăros)* îl acoperea cu flori pe cel pe care, în ale sale *Nimicuri* din 1538, nici măcar nu mai vrea să-l numească. Toţi - şi e o curioasă galerie de portrete ale lui Etienne Dolet, pe care Copley-Christie ni le-a putut aduna: toate concordă şi au acelaşi ton, fie că e vorba de Trois Boisseaux al lui Sussannée, cu tenul lui de merişor, atrocea sa sălbăticiune, ochii săi de furios, bâlbâit şi îmbrăcat cu mica lui vestă spaniolă ce-i frapa atât de mult pe vizitatori - sau de Dolet al lui Gouvea, şi el cu o faţă de lemn, o privire funestă care alunga jocurile, râsetele şi veselia, un trup monstruos locuit probabil de sufletul în transmigraţie al lui Cicero - dar diluat şi pierzându-şi în această masă de carne întreaga sa virtute şi eficacitate...[30a] O serie de instantanee luate pe viu. Ele se întâlnesc cu cele pe care un tânăr anticiceronian le adresa umanistului Gilbert Cousin din Franche-Comté, secretarul la bătrâneţe al lui Erasm, în octombrie 1535; corespondentul său creiona un Dolet având de-abia treizeci de ani, dar care părea că are patruzeci, din cauza cheliei premature, a vastei sale frunţi brăzdată de riduri, a palorii de om bolnav de ficat, a sprâncenelor vâlvoi, a vestei scurte terminându-se deasupra şalelor[31a]; seducător în ciuda acestora, brutal şi sensibil, bolnav de orgoliu şi înnebunit după muzică, remarcabil înotător, spadasin gata de treabă, o adevărată forţă a naturii, dar prost coordonată şi deconcertantă în efecte. Asemenea celui pe care Copley-Christie îl numea

Martirul Renaşterii, iar Boulmier Martirul Gândirii Libere; dar mai întâi, şi fără îndoială, martirul lui Etienne Dolet însuşi.

Oare la ce gândea el în aceşti ani de maturitate, atât de apropiaţi de cei ai sfârşitului, căci va pieri la treizeci şi şapte de ani? De-ar fi să ne luăm după Discursurile sale latine împotriva oraşului Toulouse şi a locuitorilor săi - *Orationes duae in Tholosam (Două discursuri împotriva oraşului Toulouse)*, publicate la Lyon, la editura lui Gryphe, în vara 1534, nu făcea parte din nici un partid. Respecta religia părinţilor săi şi tradiţia consacrată, ferindu-se de orice „noutate": dar spiritul său foarte liber înclina să-i judece de sus pe oameni şi acţiunile lor. Într-un foarte frumos pasaj din *Discursuri* consemnând supliciul la care a fost supus regentul Jean de Caturce, ars de viu la Toulouse în iunie 1532, îşi strigă puternic ura faţă de persecuţii, inumane şi pe deasupra inutile: „Vă rog pe toţi să mă credeţi, începea el[32a], că nu fac nicidecum parte din această sectă nelegiuită şi încăpăţânată [a luteranilor]; că nimic nu îmi e mai odios decât doctrinele şi sistemele noi; că nu există nimic pe lume pe care să-l condamn mai puternic. Sunt dintre aceia care cinstesc şi aduc prinos acestei singure credinţe şi acestor singure rituri care au primit confirmarea secolelor, care ne-au fost transmise de o serie de oameni sfinţi şi cucernici, şi care au fost recunoscuţi şi consacraţi de strămoşii noştri... dar cum se poate (poate că e lucrarea Necuratului) să facă cruzimea deliciile oraşului Toulouse? Nu de mult aţi văzut un om - n-am să-l numesc - dus la eşafod în acest oraş. E foarte posibil să fi rostit cuvinte temerare şi violente; se poate chiar ca în anumite ocazii să se fi purtat în aşa fel încât să merite pedeapsa rezervată ereticilor. Şi totuşi, când a vrut să se căiască trebuia oare împiedicat să-şi salveze în acelaşi timp trupul şi sufletul? Am uitat că oricine se poate înşela? Şi când se străduia să iasă din abisul în care era scufundat încercând să găsească un adăpost sigur de ce, de ce oare nu i s-a întins o mână care să-l ajute, toată lumea într-un singur gând, pentru a-i îngădui să ajungă în port?"

De o adevărată şi rară libertate a spiritului, acest text opune creştinismului prigonitor al inchizitorilor şi al pisicilor îmblănite[82] din Toulouse pe Cristos, purtător al dreptăţii şi al carităţii, al blândeţii şi al liniştii sufleteşti pe care orice umanist dorea să-l apropie de marea înţelepciune a Antichităţii; de altfel, acest text, chiar dacă îl scoate pe autorul lui din cauză, are ca punct de sprijin sentimentul creştin. Nu acelaşi lucru îl putem spune despre o altă scrisoare, datată cu 9 noiembrie 1534 la Paris - 9 noiembrie, ajunul zilei în care trei eretici urmau să fie daţi pradă flăcărilor chiar în piaţa Maubert unde, doisprezece ani mai târziu... Găsim în ea o condamnare dură a reformaţilor, „sectă stupidă, mânată de o pasiune arzătoare pentru publicitate", şi care tocmai provocase prin gesturile ei absurde o reînviere a urii şi o înăsprire a persecuţiilor... „În astfel de tragedii, conchidea atunci Dolet, eu am rolul spectatorului. Regret situaţia, deplâng pentru nenorocirile lor pe unii dintre acuzaţi - dar râd de nebunia altora ce-şi pun viaţa în primejdie printr-o încăpăţânare ridicolă şi o îndărătnicie

insuportabilă". Iată cum se pot lăsa la o parte, foarte uşor, convingerile creştine[33a]. Şi cum am mai putea vorbi de un sentiment creştin în legătură cu o altă piesă, de altfel remarcabilă, din *Ode*? Ea însoţeşte în cartea tipărită de Gryphe, în 1534, *Orationes duae in Tholosam*. Dezvoltă tema morţii - a morţii de care nu trebuie să ne temem, ci pe care trebuie să o dorim, sau măcar să o aşteptăm cu seninătate: *Expectandam esse mortem*[83]. Cine poate fi atât de nebun, atât de stupid, se întreabă Dolet, încât să nu vrea să-şi schimbe viaţa pe moarte? Cine ar refuza să se lase eliberat de trup, această închisoare înspăimântătoare? - Şi în toate acestea nu e nimic deosebit: iată însă sfârşitul: „Moartea? Nu vă temeţi de loviturile ei. Ne va lipsi de simţire şi ne va duce în locuri mai bune, dându-ne fericirea. Dacă cumva speranţele noastre legate de starea elizeană nu sunt deşarte"[34a].

Să nu ne grăbim să facem proces de necredinţă frazelor de mai sus. Remarca dubitativă pe care o introduce *nisi*: „eleganţa", regăsindu-se şi sub pana unor creştini mai autentici decât Etienne Dolet, e scoasă, de primii ca şi de ultimul, din caiete de expresii latine. Cât despre alternativa: sau, sau -, ea ar putea trece, la drept vorbind, cu o oarecare bunăvoinţă drept o formă frustă a pariului pascalian - o prefigurare stângace... Nu e mai puţin adevărat că piesa nu are un ton specific creştin. Şi apoi cum să nu remarci, pe deasupra, că din cele 40 de poeme pe care le conţine prima carte din *Odele* din 1534, faţă de cele 19 cât are cea de a doua, nu avem nici o piesă de inspiraţie religioasă sau creştină - excluzând două, ambele consacrate Fecioarei Maria, *De laudibus Virginis Mariae (Despre laudele Fecioarei Maria)*: ca din întâmplare, cele două sunt antepenultime în volum; iar ultima e dedicată *ad Musam (Muzelor)*. Ultimul cuvânt e al Renaşterii.

* *
*

Aceasta era poziţia subtilă, originală şi, pentru grosul oamenilor cultivaţi ai epocii, destul de greu de sesizat, fără îndoială, pe care se situa autorul *Comentariilor*. O poziţie numai bună să-i aducă atacuri din toate părţile. Pentru a o păstra ar fi trebuit să-şi asigure sprijin şi devotamente pasionate. Cu nefericitul său spirit ajunse să-i istovească pe toţi. Fiindcă toţi, după ce se străduiseră din tot sufletul să-l scoată din închisoare, după uciderea lui Compaing, au citit cu oroare, în dedicaţia către Budé a celei de a doua cărţi a *Comentariilor*, această afirmaţie stupefiantă că, părăsit de întregul Univers, Dolet nu şi-a găsit sprijin decât în el însuşi...

Pentru a cunoaşte reacţia lui Visagier, nu trebuie decât să deschidem *Endecasilabii* din 1538. Încă din primele pagini (I, 9), o piesă *In quemdam ingratum (Împotriva unui nerecunoscător)* strigă indignarea autorului ei. Dolet nu e numit, dar cine s-ar fi putut înşela? „Tu, care îţi datorezi viaţa prietenilor,

îndrăzneşti să spui că nici unul dintre ei n-a fost pentru tine, în zilele nefericite, ceea ce un prieten trebuie să fie pentru prietenul lui? Tocmai tu îndrăzneşti să te plângi primului venit că ai fost părăsit? Oare aşa pretinzi să răspunzi afecţiunii tuturor, sceleratule? Pe când fugeai, cu groaza în suflet, neştiind unde să te ascunzi - dacă nu te-ar fi ajutat nimeni, spune-mi: unde ai fi acum, mizerabilule?" Urmează o evocare, tragică dacă ne gândim la rugul din piaţa Maubert; nefericitul Dolet a făcut întotdeauna să se nască profeţii asemănătoare: „Nu ţi-ar fi devorat mădularele câinii şi lupii? Şi dacă ai mai fi avut părinţi care să poată asista la acest teribil spectacol şi la executarea sentinţei date - asemănătoare celei pe care a avut-o de suferit tatăl tău - cum i-ar fi văzut ochii tăi lipsiţi de ruşine, aşezaţi în cerc, împrejurul tău?"[35a]

Aceasta e prima piesă. Urmează altele. În cartea a doua, Visagier îl hărţuieşte pe Guillaume Scève. Dolet îi jură acestuia că îl iubeşte cu adevărat? Să fim serioşi, Dolet nu îl iubeşte decât pe Dolet. Şi nu se iubeşte pe sine ca oamenii rezonabili sau normali, *quibusque mens est integra, sana, pura, simplex*[84] - ci precum nefericitul impulsiv ce este: *hunc cui nemo placet, placetque nulli*...[85]

În cartea a treia, un pas mai departe. Pentru a-l desemna pe Dolet, Visagier face o anagramă transparentă: *Ledotus*. „Mă proclamai (f^0 84) cel mai mare, cel mai bun prieten al tău... Acum spui contrariul şi renunţi dintr-o dată la dragostea noastră. Dar nu poţi nicicum să dai socoteală de propria-ţi schimbare decât prin aceea că eu sunt diferit de tine şi că nu vreau să te aprob când trebuie să fii altul... Vreau prieteni pe care să-i pot aproba!" Iar în cartea a patra mai multe piese (91 V^0, 92, 96, 96 V^0) *In Ledotum (Împotriva lui Ledotus)* reiau temele cunoscute: Dolet, cel mai rău dintre oameni; ce e surprinzător în asta? Cel al cărui tată e un scelerat nu poate fi om de nădejde[36a]. - Şi din nou i se aminteşte, usturător: „Dacă mai eşti încă viu, datorezi acest lucru celor pe care îi sfâşii..."

Să rezumăm. Ceea ce era pictat în *Endecasilabi* pentru cititorii iniţiaţi erau disputele lui Visagier cu Bourbon şi Dolet. Nici o menţiune despre alte personaje cunoscute. Nimic care se referă, sau care s-ar putea referi, la Rabelais. Nimic - cu excepţia pieselor *Împotriva maimuţei lui Lucian* şi *Împotriva unui sectant al lui Lucian*, care au reţinut atenţia lui Louis Thuasne şi al lui Abel Lefranc. A sosit momentul să le examinăm.

* *
*

Câte sunt la număr? Două sau trei? Trei, spune Abel Lefranc: Thuasne a lăsat deoparte, din cartea a III-a a *Endecasilabilor* (71 V^0), o invectivă *Împotriva unui sectant al lui Lucian*: o imprecaţie declamatoare, virulentă, de o grosolănie obscenă, adresată unui scelerat: „Spirit mârşav, criminal, grădinar al viciilor,

depozit de josnicie, duşman al lui Dumnezeu, ia seama la ce pedepse te sortesc!" Urmează enumerarea respingătoarelor cazne la care Visagier condamnă limba infernală a sectantului lui Lucian. Dar nimic, nici un detaliu caracteristic nu permite să atribuim această piesă lui Rabelais. Ea se încheie prin dorinţa ca sufletul nemuritor al celui rău să fie distrus cu adevărat, aşa cum stabileşte chiar el, pentru a servi ca exemplu celor pe care i-a înşelat. Mai interesante ne par celelalte două piese. Prima, *Împotriva unui anumit necredincios, sectant al lui Lucian*, e dispusă în cartea I a *Endecasilabilor* (f⁰ 10), după două piese *Împotriva unui oarecare nerecunoscător*, care îl vizează pe Dolet şi pe care l-am comentat mai sus: detaliu material ce-şi are interesul lui. Întâlnim aici un fapt precis: adeptul incriminat al lui Lucian, de fiecare dată când întâlneşte cuvântul CHRISTUS în versurile lui Visagier, rânjeşte: „Iată o latină frumoasă! Iată o latină pură! Ca şi cum vreun latin ar fi avut vreodată pe buze acest nume: Christus!" la care Visagier se indignează: „Rânjeşte, fiinţă ce-l maimuţăreşti pe Lucian, nu o să mă câştigi niciodată cu doctrina ta! Să negi existenţa în ceruri a unui Dumnezeu care a vrut ca fiul lui să moară pentru mântuirea oamenilor; să negi păcatul lui Adam care a dat specia umană pe mâna morţii; să negi judecata supremă şi pedeapsa infernului: totul e curată nebunie! Fii atent, nu uita, căieşte-te, câtă vreme mai poţi să o faci..." şi, din nou, profeţia sinistră care n-a încetat să-l însoţească pe Dolet: „Dacă nu te căieşti, te aşteaptă moartea imediată. S-a terminat cu tine, mizerabilule... s-a terminat, ai murit, *ah miser peristi*!"[37a]

Trebuie să-mi cer iertare, dar numele lui Dolet s-a ivit de la sine sub pana mea... Rabelais - pretinde Thuasne - pe care-l urmează Abel Lefranc? Oare acest purism de latinist ultra-ciceronian; această afectare de umanist înverşunat, proscriind numele lui Cristos pentru că nu e clasic... să i se datoreze maestrului François? Piosului discipol al lui Erasm care scrie în 1532 scrisoarea zisă către Salignac, act de dragoste şi de recunoştinţă faţă de gogoriţa ciceronienilor, Erasm însuşi? Lui Dolet da, desigur, autorul pasionat al *De Imitatione Ciceroniana (Despre imitarea ciceroniană)*. De multă vreme, Maittaire, în ampla notă pe care o consacră tipografului „cu rindea", a precizat: în nici un poem latin al lui Dolet Cristos nu e numit. E vorba doar de *Deus*, de *Jupiter*, de *Divi*, de *Superi*, de *Christus*, niciodată. Nu fără un motiv anume, piesa *Împotriva unui anumit necredincios, sectant al lui Lucian* apare în culegerea lui Visagier imediat după cele două piese *Împotriva nerecunoscătorului*. Dolet e în egală măsură ingrat şi adept al lui Lucian. Dolet ultra-ciceronianul, pe care-l aşteaptă călăul.

Dar ce se întâmplă atunci cu piesa *Împotriva maimuţei lui Lucian* (f⁰ 30 V⁰)? Aceasta pune în scenă un scelerat, *o sceleste*. Cuvântul trebuie luat în sensul său adevărat: în 1538, Dolet nu era la primul său *scelus* (crimă); Rabelais, dimpotrivă, nu asasinase pe nimeni, după câte ştim. - Or, acest scelerat, departe de a se căi, departe de a asculta dojenile celor care îl iubesc, se îndreaptă spre propria-i pierzanie cu un fel de grabă furioasă. Cu acea grabă şi turbare pe care

toți cei ce l-au văzut o semnalează la Dolet: *Ah, te - pergis perdere, et in dies furorem - exauges magis as magis; reprensus - nec mutas, pudor, o sceleste mentem*![86] - Mai mult chiar: neruşinatul îi califică drept „ultimii dintre oameni" pe cei care refuză să-l urmeze în rătăcirile sale: „*eos qui - nolunt criminibus tuis favere - nec laudare tuas opiniones...* "[87] E exact ce făcea Ledotus: motivul rupturii sale cu Visagier e că acesta nu voia să-l urmeze unde ar fi vrut el să-l ducă, *nam amicos voloquos probare possim*![88] - Or, lucrul de care ar vrea el să-i încredinţeze pe prietenii săi e că totul dispare o dată cu moartea; că totul e supus Destinului; că nu există eternitate şi nici nemurire; că nu există Dumnezeu; că omul nu diferă câtuşi de puţin de animal... Iată frumoasele învăţături ale acestui mizerabil. El le predă nefericiţilor care-i frecventează în fiecare zi casa şi-i urmăresc conversaţiile: *Quae doces miseros, tuam donum qui - et colloquia qui in dies frequentant*[38a; 89]. De altfel, acest maimuţoi al lui Lucian e doar un Tartufe. dacă cineva, care nu e din banda lui (*qui non de grege sit tou*[90]), îl interpelează, va face pe bunul creştin, îl va repudia pe Lucian, va spune de ce îl detestă şi se va strădui, zi de zi, să-i placă tot mai mult lui Cristos: *causas - dans cur oderis ipse Lucianum, - Christo cur studeas placere soli* (30 V⁰)[39a, 91]. Să-l vedeţi însă acostat de careva dintre ai lui: ce mai râsete de complici! *Belle te simulasse Christianum rides*![92] E de ajuns, conchide Visagier, destul cu aceste subterfugii mizerabile, altfel Dumnezeu te va pedepsi, şi atât de greu încât va trebui să mărturiseşti: „*Vixi, non home, set canis*; am trăit ca un câine nu ca un om; poetul Visagier a prevăzut bine asta, şi a avut dreptate prezicându-mi catastrofa de o sută de ori... - Dar e prea târziu!".

În această piesă, vehementă, nimic nu ne face să ne gândim la Rabelais, totul ne face să ne gândim la Dolet. Mai rămâne o a patra piesă în cartea I a *Endecasilabilor* (f⁰ 28): se intitulează simplu: *In quemdam Poetam (Împotriva unui oarecare poet)*. „Cristos, spui? Îl iubesc mai mult decât lumina ochilor! Crucea lui e mereu pe buzele tale; de dragul lui ai suporta focul, insultele, crucea, chinul pe roată, otrava, batjocura lumii, loviturile; juri toate acestea. De fapt nu eşti decât un poet nelegiuit. Iar cine ţi-ar cunoaşte în adâncime spiritul, limba de viperă, obiceiurile, apucăturile împotriva legilor, acţiunile frauduloase, întrega ta viaţă într-un cuvânt, care e aceea a unui scelerat - ar conchide că nu există fiinţă mai respingătoare decât tine în întregul Univers..." După care, reproşându-i opiniile: „Să crezi că n-a existat Cristos, că el nu a suferit chinurile Pasiunii sale, că n-a fost nici vândut, nici îngropat, asta se cheamă aşadar să-l iubeşti mai mult decât pe lumina ochilor?"[40a] Şi cum invectiva nu e de ajuns, Visagier îşi rezumă sentimentele în următoarele două versuri. Două versuri „*in eundem*"[93]. „Se poate vorbi de tine ca despre un om? Să fim serioşi! *Nam tu, nec hominem sapis, nec ipse es*!"[94]

Citiţi şi recitiţi, de douăzeci de ori, aceste piese care, toate, se referă la un acelaşi personaj, formulele, injuriile şi argumentele ce trec fără oprire de la una la alta. Fiecare cuvânt ni-l arată pe Dolet - vreau să spun pe Dolet aşa cum îl zugrăveau pe atunci duşmanii săi; nici unul pe Rabelais.

Rabelais? Să fie el acest brutal, acest om părtinitor care-i insultă pe cei ce refuză să-i împărtăşească materialismul agresiv şi violent? El, acest propagandist pasionat, acest fanatic îndoctrinându-i pe nefericiţii traşi pe sfoară? Dar cum? Acest înverşunat fără ruşine, acest propagandist cunoscut de toată lumea ar putea fi oare în acelaşi timp câinele Pamphagus din *Cymbalum* care, cunoscând adevărul, refuză să-i facă cunoscută o cât de mică parte?

Şi apoi cum să ne explicăm marea tăcere a contemporanilor? Ei au glosat, care mai de care, pe marginea certei lui Dolet cu Visagier: pentru ei, o mană cerească. Dar aceste fiinţe iubitoare de cancanuri, prin natura lor şi prin ocupaţii, să nu fi ştiut nimic despre o ceartă între Rabelais şi Visagier? Să recitim textele: e vorba de despărţirea a doi prieteni intimi care s-au iubit mult şi s-au frecventat: nu o dată, ci de o sută de ori, *centies*. Visagier a încercat să-şi converteascǎ prietenul. În mica lume a umaniştilor lyonezi, o ruptură răsunătoare între doi prieteni s-ar fi produs în ochii tuturor, ambii fiind escortaţi de prieteni şi duşmani: să nu fi rămas însă nimic, nici un ecou, nici o epigramă, nici o încercare de apropiere? E o tăcere inexplicabilă pentru cei ce cunosc oamenii locului, vanitatea lor, naiva lor convingere că orice neînţelegere e importantă în mersul lumii. Ateismul lui Rabelais, care nu-l înspăimânta în 1537, i se revelă brusc lui Visagier în 1538, când acesta îşi deschide ochii: această revelaţie să nu-l fi tulburat însă decât pe el? Iar prietenul lui Sussannée, care îl frecventează îndelung la Lyon, tipăreşte cu seninătate chiar în volumul *Ludi (Jocuri)* din 1538 o mică piesă foarte cunoscută (f^0 41) în care se zugrăveşte bolnav, la Montpellier, neaşteptând vindecarea decât prin prezenţa dragului său Rabelais? Iar la Montpellier, unde Rabelais profesează din septembrie 1537 până în aprilie 1538 sub ochii tuturor şi cu bunăvoinţa publicului nimeni nu pare să remarce, nici aici, impietatea fanatică, furia propagandei şi josnica prefăcătorie pe care Visagier le denunţă în „Maimuţoiul lui Lucian". Ar fi nevoie, desigur, de raţiuni puternice pentru a putea îmbrăţişa părerile lui Thuasne.

V. RABELAIS, RABELLA ŞI CHESNEAU

Dar, veţi spune, Lucian-ul francez nu e dintotdeauna, şi pretutindeni, Rabelais? - Într-adevăr i s-a atribuit bucuros omului din Chinon[95] numele celui din Samosata[96]. Nu e vorba, totuşi, de un monopol?

Calvin însuşi o dovedeşte, dacă avem nevoie de dovezi. El deschide, în 1550, porţile Infernului în care îi adună pe adepţii epicurieni ai lui Lucian, nu numai

lui Rabelais, ci şi lui Des Périers, lui Antonio de Gouvea, precum şi unui mare număr de anonimi. Spune chiar expres, *paucos nomino*[97], - mai sunt şi alţii. Iar *Iertarea cerută Nicodemiţilor* în 1544, ca şi, mai înainte, scrisoarea lui Antoine Fumée, vorbeşte despre discipolii lui Lucian la plural. Lucian a fost şi Erasm şi Des Périers, şi toţi cei care, la un moment dat, au gândit puţin altfel decât toată lumea, sau şi-au luat aerul că o fac. E un nume de familie, nu un nume de individ. Pentru a vedea în Rabelais pe cel care-l maimuţăreşte pe Lucian, Thuasne s-a lăsat purtat de alte raţiuni. Într-o culegere de *Inscripţii* publicată, în decembrie 1538, de Visagier la editura Colines, a dat, aproape la începutul cărţii, de o piesă intitulată *Ad Rebellam* (către Rabella, f° 6). Rabella: ne putem uşor închipui cum a bătut inima eruditului când, pe exemplarul consultat (cel de la Biblioteca Naţională), a citit, scris de o mână din secolul al XVI-lea, numele lui Rabelais, în latină.

Sub numele de Rabelais, Visagier descrie un insuportabil curios. Cum s-ar spune, regele indiscreţilor şi al inoportunilor. „Vrei să ştii tot, îi reproşează Visagier: cine sunt, cum trăiesc, cine e tatăl meu, de unde mă trag şi cum locuiesc. Vrei să ştii şi numele meu şi pe acela al prietenei mele, şi cum trăiesc, ce mănânc şi cum sunt servit, şi dacă am fost fericit în dragoste. Vrei să ştii..." Aici însă, muza lui Visagier se emancipează prea mult, cât ţine un vers în care o urmăm în franceză, iar apoi, imediat după acest ocol, încheierea aşteptată: „Nu există nimic pe care să nu vrei să-l ştii, dar în turbarea ta de a şti totul, Rabella, doreşti să ştii prea puţin, sau prea mult: *non satis et nimium scire, Rabella, cupis*".

Rabella, Rabelais... Imaginaţia lui Thuasne e în câmp liber. Ca Rabelais să fi fost curios, foarte curios, prea curios e posibil. E chiar probabil. În orice caz acest fapt poate confirma ideea pe care ne-o putem face despre setea lui nepotolită de cunoaştere. Dar iată că mai intervin, pentru a complica lucrurile, încă o epigramă şi încă un poet.

* *
*

Un poet mărunt, prieten şi aproape compatriot al lui Visagier: Nicolas Chesneau, de loc din Rethel, pe numele latin *Querculus*, din Tourteron, localitate din Ardeni. Client al familiei ducilor Guise, catolic impregnat de spiritul Contra-Reformei, a fost decan al consiliului de canonici Saint-Symphorien din Reims după ce a scris mai multe lucrări în latină - în speţă două cărţi de *Epigrame* şi *Endecasilabi* publicate la Paris în 1553, la editorul Richard[41a]. *Endecasilabii* lui Visagier datează din 1538, aşadar 15 ani s-au scurs între cele două volume. Oare distanţa apare numai între datele de publicare? În orice caz, în *Endecasilabii* lui Chesneau figurează şi o piesă *In Rabellam (Împotriva lui Rabella)*. Ceea ce-l face pe Thuasne să conchidă imediat (dar cu ce dovezi?): „În înţelegere cu Voulté, Chesneau a compus la rândul lui un mic poem care

nu e decât amplificarea epigramei lui Voulté. Compararea celor două piese pare să arate că autorii lor au căzut de acord în prealabil, înainte de a le scrie.".

Cu mai multă prudenţă vom spune că epigrama lui Chesneau pare a fi o adaptare a celei lui Visagier, sporită, amplificată, lungită. Vreţi să ştiţi ce zvonuri circulă prin oraş? ne întreabă el; chemaţi-l la cină pe Rabella. Tot ce se întâmplă, pretutindeni, la biserică, în piaţă, în locuinţele celor mari - felurile de mâncare ale regelui, marile negocieri, certurile între soţi, adulterele, iubirile tinerelor fete şi avorturile: veţi şti totul! Şi ce parazit, acest Rabella! - De aici încerc să traduc literal: „Ia prânzul şi cina, apoi se culcă, în casa marelui senior de lângă el; plăcându-i râsetele ce fac să salte burţile pline, acesta colecţionează atâţia Rabella câţi poate - şi le îngăduie acestor hoţi de casă mare să joace cu el jocuri de noroc, să-l înşele, să-l sfâşie; dar nu e în stare să cineze dacă nu vede înşiraţi la masa lui măcar doi sau trei Rabella!" Şi iată invectiva finală: „Rabella! Eşti doar o moară de cuvinte, o paiaţă, un şnapan, otrava şi ciuma oricărei lumi bune şi drepte. Limba ţi-e unsă cu venin de viperă; e mai primejdioasă decât orice otravă aducătoare de moarte, ea îi împroaşcă cu grozăvii pe zei şi pe oameni laolaltă; e rea ca plumbul[98], neagră şi lipsită de ruşine. Rabella, crede-mă! Nu eşti decât propria-ţi limbă!".

Să fie Rabelais? Amintim aici ceva destul de tulburător. Acest parazit al celor mari, curios ce bâzâie întruna ca o muscă, flecar şi bârfitor, limbă de viperă, e tocmai Rabelais-ul furiosului Putherbe! Poţi crede că e o copie liberă[42a] a epigramei lui Visagier (1538), revăzută şi corectată cu ajutorul lui *Theotimus* (1549). Dar de când datează? Aserţiunea lui Thuasne e cu totul gratuită. Nimic nu ne permite să spunem că Chesneau şi-a compus piesa „în înţelegere cu Voulté": ştim dimpotrivă cu câtă gelozie îşi apărau bunurile poeţii timpului. De altfel, nu ştim nimic despre legăturile dintre Chesneau şi Visagier, şi nici despre posibilele legături dintre Chesneau şi Rabelais. Unde l-ar fi putut vedea primul pe cel de al doilea? S-ar putea să fi fost la familia Guise, de unde ar fi apărut multe motive de gelozie... Eu aş înclina să cred ce spune piesa posterioară morţii lui Visagier (1542) şi apariţiei lui *Theotimus* (1549), aproximativ contemporană cu moartea lui Rabelais (aprilie 1554? *Endecasilabii* lui Chesneau sunt din 1553). Cu atât mai mult cu cât e vorba de „un mare senior din vecini". Dacă e vorba de cardinalul Du Bellay, să notăm (cum a stabilit Romier) că dizgraţia acestuia nu datează deloc, aşa cum s-a pretins, de la înscăunarea lui Henric al II-lea, adică din aprilie 1547; ea datează din primăvara lui 1549, şi doar după această dată criticii au putut să-şi ia anume libertăţi faţă de cardinal.

Orice-ar fi, un fapt e de reţinut: Rabella al lui Chesneau nu e mai ateu, şi nici dogmatizator mai nelegiuit decât cel al lui Visagier. Dar atunci? Rabella, afirmă Thuasne, urmat mai târziu de Abel Lefranc, e Rabella lui Visagier, care, el însuşi, e Rabella lui Chesneau. Fie. Dar de ce acest Rabella al lui Chesneau, identificat cu Rabelais, trebuie să fie şi *maimuţa lui Lucian* a lui Visagier? Avem aici, într-un volum, trei invective anonime împotriva unui

discipol al lui Lucian, a unui duşman al lui Cristos şi a unui monstru necredincios. Într-un alt volum, din acelaşi an, şi de aceeaşi factură, schiţa satirică a unui palavragiu - schiţele luate mai târziu de un alt versificator care face din vechiul palavragiu un parazit şi un calomniator. Cum am putea spune: într-un loc, ca şi în celălalt, acelaşi personaj e în cauză, şi anume Rabelais - pentru că Rabella înseamnă Rabelais? Pentru că Chesneau îl botează pe Rabella al său şi Rabula[43a]: *Dico te rabulam, Rabella, scuram*[99]; Rabella al lui Chesneau are o limbă de viperă: *Lingua est vipereo cruenta tabo*[100]; dar Rabelais nu e *Rabiae laesus*, iar *Luciani sectator*[101] al lui Visagier nu are o limbă plină de duşmănie, *inimica lingua*? Astfel se alcătuieşte un lanţ de raţionamente, a crezut Thuasne; şi-a construit astfel articolul, *Nota asupra rupturii dintre Voulté şi Rabelais*. Nimeni nu şi-a dat osteneala să-i discute aserţiunile. Ba da! În 1906 s-a găsit cineva care să formuleze această obiecţie ce ţine de bunul simţ: „Nu e sigur că piesele în versuri *Către Rabella, Împotriva lui Rabella, Împotriva unui anumit necredincios, sectant al lui Lucian, Împotriva maimuţei lui Lucian* vizează acelaşi personaj.". Şi acest cineva e Abel Lefranc însuşi, în articolul lui atât de nou asupra Sainte-Marthe-llor şi a furiosului Putherbe. Atunci era fără îndoială pe calea cea bună - şi dacă ar fi perseverat ar fi conchis şi el că cele trei piese „anti-lucianice" ale lui Visagier îl vizau pe Etienne Dolet şi nu pe François Rabelais. Or, dacă maimuţoiul lui Lucian, dacă sectantul lui Lucian, e tipograful cu rindeaua, şi nu Maestrul Alcofibras, ce rămâne din întreaga construcţie a lui Thuasne? Nu numai că se năruie, dar nimeni nu poate găsi, în epigrama *Către Rabella* a lui Visagier şi, nici în epigrama *Împotriva lui Rabella* a lui Chesneau - presupunând că ambele se referă autentic la Rabelais - cel mai mic pretext pentru a declara: Iată, după cum spune Visagier, care l-a cunoscut atât de bine, şi Chesneau, care i-a ţinut partea: „Înainte de toate, Rabelais e ateul Rabelais".

Toate argumentele cad. Nimeni nu a spus despre Rabelais, în faţa noastră, ceea ce Visagier a spus atât de net despre Dolet în 1538: „E un duşman al lui Cristos. Şi neagă revelaţia creştină". Acestea fiind spuse, nu ne putem pune o întrebare? Dacă Thuasne n-ar fi lansat legenda unui text anti-rabelaisian redactat de Calvin în 1533, dacă nu i-ar fi aplicat lui Rabelais, prin propria sa autoritate, epigramele pe care Visagier le-a compus în 1538 pentru a denunţa ateismul lui Dolet; dacă n-ar fi comis acest lung şir de confuzii, cine dintre noi ar fi putut vedea apărând în faţa ochilor imaginea - poate originală, dar ireală - a unui Rabelais propagandist al ateismului în 1532?

VI. DE LA RABELLUS LA CHARIDEMUS

Am făcut deja cunoştinţă cu Nicolas Bourbon, neistovit povestitor de nimicuri. Thuasne a neglijat - şi noi împreună cu el - examinarea legăturilor acestuia cu François Rabelais.

La prima vedere, acestea par rare şi reci. Doar o piesă îi e dedicată medicului poet de către Apolonul din Vandoeuvre; ea figurează pentru întâia dată în *Nimicuri* în 1538[44a] - şi iat-o în traducere: „Mi se întâmplă rar acum să-i întâlnesc pe Du Costé (*Lateranus*), Du Maine şi Saint-Gelais; afaceri urgente şi grave îi ţin ocupaţi la curte; asta e legea vremurilor. Dar pe tine, dragul meu Rabelais (*mi Rabelaese*), cum plecarea mea e sigură şi cum merg acolo unde mă îndeamnă voinţa (mai precis, unde mă duce Destinul) - te rog să-i saluţi din partea mea". Asta e totul, şi e puţin. Un simplu comision de prietenie, nici măcar atât: doar o politeţe. Nici un cuvânt de laudă pentru comisionar: cine cunoaşte cât de cât moravurile vremii va găsi biletul foarte sec.. Or, lui Bourbon, ocaziile de a-l vedea pe Rabelais nu-i lipsiseră, fără îndoială. El a trăit la Lyon, în două rânduri şi tocmai atunci când Rabelais se găsea şi el acolo. Cei doi au avut prieteni şi îndeletniciri comune. Apoi au luat parte, la Paris, amândoi, la banchetul dat în cinstea lui Dolet. E curios, aşadar, că Bourbon nu-i adresează reputatului medic care era Rabelais nimic altceva decât o carte de vizită în versuri. Nu cumva or fi existând nişte piese de-ale lui vizându-l pe autorul lui *Pantagruel* sub un pseudonim? Chestiunea se poate pune dacă ne gândim puţin la obiceiurile literare ale Apolonilor de colegiu.

* *
*

Un foarte cunoscut erudit din Languedoc, doctorul De Santi (pe care îl vom reîntâlni mai departe),a semnalat, încă în 1922, într-un articol din *Revue des Etudes rabelaisiennes (Revista de studii rabelaisiene)*, existenţa în *Nimicurile* din 1533 a unei piese *Împotriva lui Rabellus* destul de curioasă[45a]: „Ce-ţi trece prin minte, Rabellus? Îi abaţi întruna pe elevii noştri de la vrednica lor strădanie, studiul literelor umaniste şi sfinte... Vrei aşadar ca ei să-şi piardă în chip josnic frumoasa lor tinereţe cu viciile descrise de tine, bufoneriile tale învăluite în obscuritate, braşoavele şi literatura ta adresată pântecului, ruşinoasa ta barbarie şi obscenităţile tale murdare? Mai bine ascultă-mă: lasă-i în pace pe şcolarii noştri, sau, dacă nu, apucat frenetic ce eşti, ia seama ca nu cumva, stârnite de tine, Muzele să nu se întoarcă împotriva ta, urmărindu-te în tot Universul şi aducându-te în stare de turbare: *ac ne te in rabiem inferant, Rabelle*!".

Nu e nici o îndoială, spune doctorul De Santi: e vorba de Rabelais,. de literatura sa în limbă vulgară, de ale sale *Grandes et Inestimables Croniques du Grant et énorme Géant Gargantua (Marile şi nepreţuitele cronici ale*

marelui şi enormului uriaş Gargantua), prima ediţie cunoscută fiind cea din 1532; de *Horribles et espoventables faicts et prouesses du très renommé Pantagruel (Oribilele şi înspăimântătoarele fapte şi vitejii ale preavestitului Pantagruel*, 1532; poate şi de *Pantagruéline Prognostication (Prezicerea pantagruelină)*, de la sfârşitul lui 1532: toate, cărţi pe care Bourbon, pedagog moralizator, le socoteşte primejdioase pentru tineri şi susceptibile de a-i tulbura în studiul lor... Îl vedem aici pe piosul şi violentul Bourbon, câştigat cu totul de ideile Reformei, indignându-se împotriva scrierilor rabelaisiene în limbă vulgară, îl vedem de asemenea, *vates*[102] pasionat de greacă şi latină, refuzând să admită acest scandal: un umanist de calitate, un adevărat savant, capabil să publice la Gryphe scrisori cu subiect medical ale lui Manardi, aforisme ale lui Hipocrat, ba chiar şi un testament al lui Cuspidius... - şi care se apucă deodată, fără cel mai mic respect uman (*in mentem tibi quid, Rabelle, venit*[103]), să publice la Nourry, editor notoriu de prostii populare, lucrări vrednice de dispreţ în ochii unui umanist fie şi mediocru de inteligent, precum *Pantagruel*. Desigur, pentru câştig (*libri quaestuosi*). Să ne amintim tot ce au adus, pentru neînţelegerea adevăratului sens, a valorii, importanţei şi, dacă putem spune aşa, demnităţii operei rabelaisiene, atâtea aprecieri stupefiante pe care ni le-au lăsat criticii secolelor XVII-XIX, de la La Bruyère până la Lamartine: „Doar câteva persoane cu gust ciudat pretind că înţeleg şi preţuiesc această carte, scrie Voltaire; restul naţiunii râde de glumele lui Rabelais şi dispreţuieşte opera“. Iar cântăreţul Elvirei[104]: Rabelais e „ciuperca otrăvită şi fetidă născută în bălegarul mănăstirilor din Evul Mediu, porcul călugărilor răspopiţi ce se delectează în băltoaca sa infectă făcând să sară afară stropi de drojdie până pe faţa, moravurile şi limba secolului său“. Ăsta da, poet elegiac! Poetul Borbonius n-ar fi prevăzut, în 1538, că va avea o aşa frumoasă posteritate.

În sfârşit, dacă piesa *Împotriva lui Rabellus* îl vizează pe Rabelais, cum e mai mult decât probabil, avem o mărturie curioasă şi plină de ciudă asupra succesului publicaţiilor sale în limbă vulgară. Să mai reţinem, pe lângă aceasta, o apropiere: „Rabellus rabicul“, se încheie piesa. Dar care e tema celei pe care Visagier o va adresa în 1536 lui Rabelais reeditând-o în 1537, şi pe care am citat-o mai sus? „Acela care a pretins, Rabelais, că sufletul tău e pătruns de turbare, a minţit...“ Care acela? Doctorul De Santi declară: Julius Caesar Scaliger. Vom reveni la acesta. Dar tocmai el, care a atras atenţia asupra piesei *Împotriva lui Rabellus*, nu s-a gândit deloc la Bourbon. Care, de altfel, îl cunoştea pe Scaliger încă din 1533.

* *
*

Iar acum, aşa cum se cuvine, să cercetăm culegerile contemporane cu volumele lui Bourbon. În 1538, la Paris, la editura Colines, apăreau *Jocurile* semnate cu un nume - Hubert Sussannée sau Sussanneau - pe care l-am mai

întâlnit. Acest Hubert era prea puţin echilibrat şi chiar violent, pe jumătate savant şi pe jumătate pedagog, cu o carieră agitată şi prost cunoscută. Îl vedem debutând în 1531, cam straniu pentru un umanist, ca preot purtând cădelniţa lui Pierre Cousturier - *Sutor* -, lumină a Ordinului sfântului Bruno[105], unul dintre cei mai agresivi maeştri de la Sorbona împotriva lui Luther, Le Fèvre, Erasm şi adepţii lor[46a]. Îl vedem, în anul următor, făcându-i curte lui Beda; după care, doi ani mai târziu, în 1534, îi dedică regelui François o ediţie a cărţii *Christus* a lui Pierre Rosset, într-o prefaţă împănată cu citate din Scripturi în care sunt invocate abundent, pe rând, Cartea Regilor, Psalmii, sfântul Pavel, sfântul Ion, Proverbele. Peste încă doi ani, în prefaţa unui *Dictionarium Ciceronianum (Dicţionar ciceronian)* cu care îl fericȩşte pe Colines în 1536, povesteşte o parte a vieţii lui Philippe de Cossé, episcop de Coutances: cum i-a explicat la Paris, în public, pe Virgil şi pe Cicero; cum l-a cunoscut pe marele Macrin, Horaţiul francez, şi prin el pe episcopul de Coutances; cum s-a împrietenit cu un gentilom din Bretagne cu care a peregrinat prin tot vestul; după care, revenind la Bourges şi mergând apoi la Lyon pentru a se angaja la Gryphe ca şi corector, a făcut acolo cunoştinţă cu Dolet. În sfârşit, s-a îndreptat spre Torino pe la Alobrogi[106], pentru a-l explica pe Cicero, a-l instrui pe un rector de universitate, a ţine cuvântări în faţa tinerilor la Pavia şi a face un pelerinaj virginian la Mantova... Toate acestea sunt fără îndoială exacte, dar de o exactitate cam înflorită. Sussannée trece repede, de exemplu, asupra drumului său pe la Alobrogi; dar noi ştim că, în calitatea de asistent al rectorului şcolilor oraşului, a trebuit să o şteargă în pripă în august 1536, după nişte întâmplări violente care îi erau în obicei. Iar după patru ani, când a fost acceptat din nou de cei din Grenoble, în ciuda amintirilor neplăcute lăsate cu ocazia primei sale şederi, a fost din nou alungat de aceştia: „E un om ce dă exemple proaste, spun registrele, dintre aceia care, atunci când încep o carte, nu scriu decât două sau trei capitole, începând apoi alta; şi îl huleşte pe Dumnezeu umblând aproape tot timpul beat, fiind un rău exemplu pentru tinerii studioşi, ce poartă arme, bătându-se mereu cu unul şi cu altul..." Nu e deloc de mirare astfel că s-a înţeles foarte bine cu Julius Caesar Scaliger şi că a fost editorul celei de a doua declamaţii a violentului transalpin împotriva lui Erasm, după o conversaţie pe care o aminteşte în prefaţă. Încheiată în 25 septembrie 1535, aceasta a apărut la editura Vidoue, prin grija lui Sussannéee, probabil la sfârşitul lui 1536, datată cu 1537. Pe atunci, Erasm era mort, iar Sussannée, pe care violenţele nu-l fac să fie, totuşi, imprudent în scris, îi consacră în *Jocurile* din 1538 o epigramă calculată: „Cât erai pe pământ, un nor îţi ascundea o parte a cerului; acum, îl descoperi pe tot, în întreaga lui limpezime, fără nici un nor: *divina in terris per nubem ex parte videbas; omnia nunc clare, nunc sine nube vides...*".

Acesta e omul care, adăpostindu-se cât poate sub aripa tutelară a lui Jean Morin, magistratul însărcinat de rege cu judecarea crimelor, îl elogiază totuşi pe Cicero împreună cu Dolet, chiar cu Scaliger, o invocă cu evlavie pe Fecioara

Maria şi aduce totodată virtuţilor medicale ale lui Rabelais un omagiu adesea citat: piesa *Ad Rablaesum cum esset in Monte Pessulano (Lui Rabelais, pe când se afla pe muntele Pessulan)*. „Hubert, scrie el vorbind despre sine, Hubert se prăpădeşte în învăţata cetate a medicilor. Nu există medicamente care să-i poată uşura rolul. Numai tu ai această putere, Rabelais - iar singurul rău care rămâne e acela de a nu te putea vedea. Faţa ta senină îi va aduce calmul şi, la vederea ta, greutatea pe care o simte în toate mădularele se va împrăştia." Această piesă plină de amabilitate, nu doar de curtoazie, se găseşte la pagina 41 din *Jocuri*. Dar la paginile 8, 8 v⁰ şi 29 v⁰ (ca să nu spunem nimic despre pagina 37, unde avem o piesă *In Rabulam*) mai găsim trei piese *Împotriva lui Rubellus* sau *Către Rubellus*; şi iat-o, pentru început, pe ultima: *Occurris nulla non potus luce, Rubelle; qui te non potum, te bere mane videt*![107] Nu căutaţi traducerea acestor cuvinte în latină: a făcut-o deja cineva, Ronsard însuşi în vestita *Epitaphe de François Rabelais (Epitaful lui François Rabelais)*, publicată la sfârşitul lui noiembrie 1554:

Jemais le soleil ne l'a vu
Tant fust-il matin, qu'il n'eust bu...[108]

Rabelais? Coincidenţa ar fi ciudată dacă Rubellus-ul beţiv al lui Sussannée ar fi altcineva decât cetăţeanul din Chinon? Celelalte două piese, *Către* şi *Împotriva lui Rubellus*, traduc fără insulte dezaprobarea plină de tristeţe a unui moralist, deplângând conduita omului cu apucături suspecte. „Ştiu mai mult decât e nevoie, Rubellus, tot ce ai făcut în casa ta - lucruri ce ar trebui curăţite cu sare de bucătărie şi spălate cu cerneală de sepia... Ştiu foarte bine; dar n-o să-mi murdăresc cu toate acestea hârtia imaculată." Sau, mai departe: „Prietenii tăi sunt austerul Cato, austerul Scipio? Nu, Rubellus. Dacă ai gustul Quirinalelor[109], caută acolo: îi vei găsi pe adevăraţii tăi tovarăşi. Unul, doi? Nici vorbă. Trei sute de milioane.". Cât despre piesa *Împotriva lui Rabulla* [şicanatorul], e de aceeaşi factură: „Dacă astăzi scrierile tale sunt dispreţuite, protestezi: fac apel, spui tu, la judecata posterităţii. Şi-i acuzi pe cei din vremea noastră că nu sunt drepţi! După tine, cei din vremea lui Titus şi a lui Vergiliu nu erau la fel - şi nici marele Apellus atunci când propunea să-şi prezinte picturile sale mulţimii. Tu respingi totul, pentru că eşti singurul căruia îi place ceea ce faci."[47a].

Aşadar, puţine insulte. Dar tonul plin de tristeţe al unui om care, după ce şi-a pus speranţele în altul, le vede dispărând brusc. Tonul pe care îl va avea Scaliger în unele dintre piesele sale *In Bibinum (Împotriva beţivanilor)*. Tonul pe care îl adopta Bourbon însuşi în *Împotriva lui Rubellus*.

* *
*

Asta-i tot? Recitind atent *Nimicurile* lui Nicolas Bourbon - pe cele din 1538 - am dat de o piesă curioasă (CXXXII. p. 417). După câte ştiu nu a reţinut niciodată atenţia prietenilor lui Rabelais. Îl vizează pe un anume Charidemus. Trebuie oare să traducem acest nume prin „drag celor mulţi“ - sau chiar. împreună cu La Bruyère. prin „bucuria plebei“?[110] Iat-o. transpusă:

„Mai multe persoane care te-au văzut în ultima vreme au declarat, Charidemus, că vrei să publici o nouă carte. De ce nu, la drept vorbind? Mai demult, aveai obiceiul să publici cărţi - iar reputaţia ta e mare. Dar nimeni nu poate spune, o, Charidemus, care e subiectul noii tale lucrări. Unii se aşteaptă la mari revelaţii asupra numelui lui Isus. magiei. demonilor răuvoitori. Alţii doresc dezvăluiri în legătură cu calităţile ascunse ale pietrelor preţioase, ale aştrilor, sau cu zilele în care e bine să te apropii sau să fugi de Venus. Unii vorbesc despre ciuperci, despre un anume fel de sfeclă şi despre virtuţiile ei: alţii despre bobi şi alte legume. Unii speră că te vei ocupa de lepră, sau de râie - două boli prea bine cunoscute de tine. Crede-mă: orice e mai important decât să slăveşti lupte înspăimântătoare ale uriaşilor sau să arăţi cum munţii se îngrămădesc unii peste alţii. Dar dacă nu e vorba de nimic din toate acestea. ascultă ce cred eu şi. în propriul tău interes. lasă-mă să-ţi spun presupunerea mea: vei trata despre cocori şi despre felul în care au ştiut să-i prindă cândva, cu vitejie, părinţii tăi, Pigmeii!“[48a]

Uriaşii? Luptele lor înfricoşate? şi această curiozitate lacomă care merge de la magie la botanică trecând prin astronomie, medicină şi atâtea alte discipline secrete? Numele lui Rabelais îţi vine pe buze. Să amintim că piesa lui Bourbon nu figurează în *Nimicurile* din 1533; e, aşadar, probabil, că a fost scrisă între 1534 şi 1538. Iar la acea dată Rabelais - care nu a mai publicat nimic de la *Gargantua*, pus în vânzare, fără îndoială, în octombrie 1534 - se mai putea gândi oare la o nouă carte?

Şi apoi, iată şi alte săgeţi aruncate împotriva „bucuriei plebei“, de e să utilizăm această traducere liberă. E vorba de un elenist. E chiar un platonician, sau cel puţin pretinde că e. Se proclamă un nou Hipocrat; aflăm aceasta din trei piese, deja inserate în *Nimicurile* din 1533. Una dintre ele sfătuieşte: „Charidemus s-a botezat Hipocrat; mai bine s-ar face Harpocrat.“. Cu un deget pe buze, Harpocrat personifică tăcerea. A doua ironizează: „Charidemus a scris o gramatică greacă; o laudă peste tot, o arată tuturor, o recită pe fragmente.“. A treia invectivează: „Fiu al prostiei, arătare incultă, neruşinatule: când eşti printre gramaticieni, te pronunţi asupra filosofiei platoniciene. O dată adus Platon, redevii gramatician“. Cât de deconcertante pot fi aceste texte! Hipocrat? E Rabelais! - Platon? E Rabelais! - Dar ce-o fi cu gramatica greacă? - Într-adevăr. Şi apoi, uriaşii, curiozităţile magiei, ştiinţa botanică... Ei. lăsaţi-o baltă, e Rabelais!

* *
*

Nu, nu e Rabelais. Căci iată, în *Nimicurile* din 1538, două piese ce nu apar în volumul din 1533. Un oarecare, spune poetul, se plânge că e dat în vileag în versurile mele, careva al cărui nume sună asemănător - sau aproape - cu Charidemus. Dacă-i seamănă acestuia prin obiceiuri, nu numai prin nume, cu atât mai rău pentru el! Nu Bourbon e de vină pentru asta! Dar despre cine o fi vorba! A doua piesă îl numeşte. Îl cheamă Jean Chéradame. Iar acum Bourbon îl cheamă pe nume: „Dacă cei care ţi-au spus că, sub numele de Charidème, mă legam de reputaţia ta, de s-au făcut crezuţi de tine, ce pot eu să fac? Credulule, oare sunt răspunzător eu de propria-ţi credulitate?"[49a] Iar acum, ignoranţa noastră creşte.

Numele acesta, Chéradame, ne spune oare ceva? Posesorul lui era un normand, un ebraizant cu tendinţe mistice. A reţinut atenţia lui Imbart de la Tour în *Origines de la Réforme* (*Originile Reformei*, III, 289), publicând sub titlul modest de *Alphabet hébreu (Alfabetul ebraic)* un mic tratat de mistică dionisiacă. În căutare de simboluri, le-a găsit fără mare efort în cuvintele limbii sacre, ba chiar şi în literele ce formează aceste cuvinte: cum totul are un sens, o anumită literă figurează în fiinţa lui Dumnezeu, o alta pe Cristos etc. Personajul a mai reţinut şi atenţia lui Delaruelle, ce a studiat primii paşi ai elenismului la Paris, între 1541-1530. El a publicat la editorul Gourmont, în 1521, o gramatică greacă, şi apoi, în 1523, o mică ediţie a lexiconului grec al lui Craston. Iar în dedicaţia sa către Guillaume Petit, episcop de Troyes şi duhovnic al regelui, ne spune că, deoarece a studiat medicina înaintea ebraicei, îşi datorează lui însuşi porecla Hipocrat. Tocmai de aceea o şi trece pe pagina de titlu a lexiconului, considerabil sporit prin grija lui Guillaume du Maine (Mainus) şi al lui Jean Chéradame, *Hypocrates, Matheseos et Linguae Professor haud poenitendus*[111]. Să mai adăugăm că în 1528 a dat prima ediţie franceză a lui Aristofan (la editura Gourmont), şi tot în acelaşi an o traducere a *Dialogurilor* zeilor ale lui Lucian. Mai înainte, în 1527, editase *Cratil*-ul platonician.

Atunci, Rabelais-Charidemus? Rabelais-Hipocrat? Rabelais-Platon? Toţi s-au şters, au dispărut, s-au împrăştiat. Nu mai e nici un Rabelais, doar Chéradame d'Argentan în Dioceza Séez, cu relaţii la Troyes şi Langres, care l-au adus în conflict cu Bourbon, om din Champagne[50a]. Dar uriaşii? Şi ei au zburat, e normal. La drept vorbind, expresia poate să nu fie decât proverbială, să ne facă să ne gândim doar la Pelion pe Ossa[112], lucru care nu are nimic specific în genul lui Gargantua... Şi apoi, faptul e clar: Jean Chéradame nu e un mit. De altfel, ne dăm seama de asta din piesa *In Charidemum (Împotriva lui Charidemus)*, care îl situează şi ni-l aruncă, viu, în faţă (cartea VII, CXLVII, 423). Cu vreme în urmă, pe când făcea curte unei elegante fecioare, Charidemus se arăta bucuros în faţa prietenilor făcând pe plăcutul şi pe spiritualul. Acum, când se află în posesia soţiei mult râvnite, se ascunde de toate privirile - astfel încât sărmana răspunde vecinilor care o întreabă, după cum e obiceiul, ce face cu soţul şi dacă acesta e vrednic: „Nu ştiu! Îşi petrece tot timpul printre aştri!" Să fie

Rabelais acest neofit al astronomiei? Almanahurile şi prezicerile sale par a o confirma, e drept. Dar Charidemus a cucerit o soţie (*nunc uxore potitus expetita*[113]) după ce a fost pretendent la mâna ei - în vreme ce François Rabelais, preot, călugăr apostat între 1527 şi 1536, apoi (cum au arătat cercetările lui J. Lesellier) canonic la Saint-Maur până la sfârşitul zilelor, putea foarte bine să aibă copii nelegitimi; n-avea dreptul să aibă decât concubină - şi Dumnezeu ştie ce nume i-ar mai fi găsit micii săi prieteni dacă ar fi adus vorba despre ea -, dar nu avea dreptul la o soţie legitimă, *uxor*[51a].

E straniu drumul invectivelor în mica lume a iubitorilor latinei: *Nimicurile* lui Bourbon ne aduc, încă din 1533, un prim lot de bârfe calculate *Împotriva lui Charidemus*. Să deschidem acum *Epigramele* lui Visagier, în două cărţi, ce apar la Gryphe în 1536: la pagina 32 dăm de o piesă *In Cheradeamum (sic)*, ce pare să facă anticipat sinteza celor două epigrame ulterioare ale lui Bourbon: „E murdar, obscen, aducător de nenoroc, ruşinos şi mânios, neinstruit şi lipsit de valoare: da, dar e îndrăgostit. Îi face pe toţi să râdă, toată lumea vorbeşte de prostiile lui, îşi prostituează numele printre cei mulţi: da, dar e îndrăgostit..." Acestea se întâmplau pe vremea când Visagier nu era încă certat cu Bourbon.

* *
*

Cu toate acestea, rămânem nemulţumiţi în faţa textelor din *Nimicuri*. Chéradame există. A scris o gramatică greacă şi a avut curiozitate pentru magie. Dar ce e cu uriaşii? Dar cu preocupările de botanist filosof şi cu rezervele denegaţiilor opuse bietului Chéradame, atunci când acesta se va plânge? Oare Bourbon o fi vrut să împuşte doi iepuri dintr-o dată? După ce s-a distrat în 1533 pe socoteala lui Chéradame să fi vizat în 1538 pe un altul, sub numele lui, pentru a-şi crea un alibi de bârfă?

În orice caz, să reţinem: în toate aceste piese nu sunt vizaţi decât cei ridicoli. Nimic nu vizează vreo atitudine religioasă sau nereligioasă. Cu toate acestea, pentru Bourbon, simpatizant al Reformei cultivându-şi cu plăcere fanatismul de temperament şi de gust, problema era pusă. Încă în 1533, în *Nimicuri* (Paris, Vascosan, f⁰ C 6 v⁰), intra în scenă un discipol al lui Lucian prefăcut, cu Cristos pe buze, dar cu Lucian şi în suflet şi pe buze. „Acum ştiu cine eşti, *nunc, qui sis, scio; fers in ore Christum, fers in pectore et in ore Lucianum.*" Formulă pe care o va relua plagiatorul Visagier în *Epigramele* din 1531: dar el o aplică lui Lefèvre (I, 70), *Quod fert pectore fert in ore: Christum*...[114] Cine e acest adept al lui Lucian? Rabelais? Nimic nu o dovedeşte şi nimic nu o infirmă. Nu există nici mai multe nici mai puţine motive pentru a ne gândi la el mai degrabă decât la alţi zece dintre contemporanii săi cunoscuţi de noi - sau la grămada de necunoscuţi care puteau „lucianiza" pe ascuns. Dar ce înseamnă „a lucianiza"? Trebuie să spunem că sensul cuvântului variază în mod curios în acele vremuri

de controverse religioase, după cei care-l folosesc. Un creştin ca Erasm „lucianiza" spre dubla oroare a unui creştin ca Luther şi a unui creştin ca Beda: şi amândoi aceştia, împăcaţi în mânia lor comună, aruncau din puncte cardinale opuse anateme brutale împotriva creştinului care a scris *Enchiridion*[115], acest breviar de pietate liberală - împotriva editorului Noului Testament şi a omului a cărui întreagă strădanie a fost de a face mai viu şi mai fecund creştinismul timpului său. Chiar dacă acest lucianist din *Nimicurile* din 1533 era, precum Rabellus din acelaşi volum, prietenul nostru François - imaginea tradiţională pe care ne-a lăsat-o despre el Gebhart, de exemplu, nu ar fi deloc modificată. Deoarece acest iubitor al Evangheliei nu a pactizat niciodată cu fanaticii. De asemenea, nu s-a înrolat niciodată, în spatele unuia ca Farel[116], în tabăra iconoclaştilor. În întreaga sa viaţă a revendicat, fără să se ascundă, dreptul de a uni, într-o pietate de inspiraţie erasmiană, înalta şi umana gândire a unui Platon cu spirituala şi surâzătoarea veselie a unui Lucian.

VII. JULIUS CAESAR SCALIGER ŞI FRANÇOIS RABELAIS

Există textele semnate de Thuasne şi reluate de Abel Lefranc, precum şi altele care ridică dificultăţi de acelaşi ordin. În două studii din *Revue des Etudes Rabelaisiennes*, un erudit deja citat de noi, doctorul De Santi, a atras atenţia asupra unei serii de Epigrame (din păcate nedate) îndreptate de către aprinsul Julius Caesar Scaliger, gladiator al literelor, împotriva unui anume Baryoenus sau Baroenus. Le găsim în voluminoasa culegere *J.C.Scaliger Poemata (Poemele lui J.C.Scaliger)*, pe care Joseph Scaliger o făcu să apară în 1574, după moartea tatălui său. În această harababură, piesele îndreptate împotriva lui Dolet sunt numeroase: patru în *Farrago*[117], patru în *Hipponax*[118]. Sunt puţine, totuşi, faţă de cele ce-l privesc pe Baryoenus sau Baroenus: nouă în *Farrago*, două în *Archilocus*[119], fără să mai socotim o tiradă din poemul *Atta*[120]. Pe lângă acestea, un număr impunător de piese sunt răspândite în precedentele; ele vizează (cu un pseudonim din acelaşi butoi, dacă putem spune aşa) pe un anume *Bibinus*, beţivanul - şi avem cel puţin patru în *Farrago*, trei în *Archilochus*, trei în *Hipponax*. Astfel încât dacă Bibinus, Baryoenus şi Baroenus sunt una şi aceeaşi persoană, mai bine de douăzeci şi cinci de piese, toate de o violenţă scaligeriană, se îndreaptă, sub nume diferite, împotriva aceluiaşi personaj - ce pare a fi fost unul dintre cei doi sau trei loviţi de marea mânie a lui Scaliger.

* *
*

Martorul nu e prea grozav. Acest păun vanitos şi zgomotos, născut la Riva pe lacul Garda în 27 aprilie 1484, fiu al unui miniaturist din Verona, Benoît

Bordone, care a trăit mult timp la Padova, apoi la Veneţia, în cartierul Scala[52a] - de unde numele care îl desemna, şi din care Julius Caesar făcu punctul de plecare al unei pretenţii ridicole, aceea că se trăgea din Scaligerii din Verona -, acest aventurier, de altfel destul de înzestrat, sosi în Franţa o dată cu bagajele lui Antoine della Rovere, episcop de Agen. Aceasta, spre 1524, fără îndoială. Căsătoria îl fixă pe ilalian pe malurile Garonei. Şi imediat după aceea (cine vine de departe minte degeaba) îşi construi propriul personaj, şi inventă un trecut eroic, îşi povesti campaniile şi marile fapte de arme la Ravena, unde tatăl său fusese pasămite ucis, ca şi unul dintre fraţii lui; se înzestră cu strămoşi, cu alianţe de familie ilustre şi cu embleme, lansă în public faptul că Bordone ar fi fost un nume de domeniu, din care făcu Burden, îşi confecţionă, el însuşi, fără îndoială, o diplomă de studii umaniste pe care o pretindea eliberată la Padova şi reuşi să obţină, în cele din urmă, în 1529, graţie numeroaselor falsuri, un certificat de naturalizare ce-l califică pompos drept Julius Caesar de Lescalle de Bourdonis, doctor în medicină născut la Verona şi locuind la Agen de patru ani[53a].

Ştim cu toţii cum, pentru a se face cunoscut, se legă de Erasm şi îl trată pe acesta drept fiu de prostituată, beţiv şi alte drăgăleşenii asemănătoare, consacrându-i două declamaţii: una trimisă la Paris încă în 1529 şi tipărită de Pierre Vidoue la 1 septembrie 1531; cealaltă terminată în 25 septembrie 1535 şi tipărită la acelaşi Vidoue, prin grija lui Soussannée, în 1537. Când aceasta apăru, Erasm era deja mort. Tocmai de aceea, pentru a face pe cinstitul, Scaliger se apucă să verse, în *De comicis dimensionibus (Despre dimensiunile comice)* din 1539 (p. 55), lacrimi ipocrite la mormântul marelui dispărut - şi publică chiar şi un distih stupefiant în ale sale *Heroes* (*Eroii*, p. 23), în acelaşi an: „Ai murit, Erasm... Mă părăseşti, înainte de a fi putut să-ţi împărtăşesc dragostea! *at quid me linquis, Erasme, - ante meus quam sit conciliatus amor*?“[121] Dar nu trebuie decât să deschidem micul dosar cu scrisori ale lui Julius Caesar din *Amoenitates litterariae (Plăcerile literare)*, ale lui Schelhorn, scăpate de prudenţa vigilentă a lui Joseph şi publicate de eruditul german[54a], pentru a avea o imagine exactă a procedeelor lui Scaliger. Găsim acolo (VI, p. 508) două denunţuri în bună formă ale lui Scaliger împotriva lui Erasm: unul adresat rectorului Universităţii din Paris, celălalt (p. 522) lui Beda personal: lui Beda calificat drept *vir doctissimus*[122] şi somat să acţioneze cât poate de repede împotriva unui necredincios care, nemulţumindu-se să stingă torţa credinţei, *religionis nostrae lumina exstinguere*, îndrepta, pe deasupra, spre tentaţia ereziei pe nenumăraţi oameni simpli înşelaţi de el - *ejus fallaciis jam illecti sunt nonnulli qui, quam quod erant, aliud esse mallent*[123].

Demers murdar, neavând nici măcar scuza fanatismului: cum ar fi putut trece drept un catolic intransigent un fost discipol al lui Pomponazzi[124], la Padova? După spusele lui Joseph, fiul său, Scaliger a început, la Bologna, prin a fi adeptul lui Duns Scot[125]: pe atunci voia să ajungă cordelier[126], şi chiar papă (*sic*!)

Dar la Agen, în 1538, a fost urmărit pentru erezie şi a murit semi-luteran: cum l-ar fi putut autoriza toate acestea să se facă, împotriva lui Erasm, campionul provocator al catolicismului celui mai ortodox? În rest, acest Julius Caesar era un original, un anume gen de om, cu calităţi: era poliglot ca Panurge (cel puţin dacă ar fi să-l credem), pasionat de plante rare pe care punea să i le trimită din Provenţa pentru a le desena şi a le picta cu exactitate, medic îndrăgostit de meseria sa, gata de a reclama cu violenţă pe oricine, revendicativ perpetuu lipsit de orice pudoare, mereu încordat, agitat şi în tensiune, despre care Joseph scrie că era, la Agen, mai degrabă temut de toţi decât iubit. Dar acest tuns (astfel îl numeau, se pare, la Padova) avea o prestanţă, o autoritate şi o măreţie în apariţii care impuneau tuturor. „Era teribil, constată cu naivitate fiul său, şi striga atât de tare încât tuturor le era frică de el!“ Nu mai e cazul să cedăm, acum, acestui fel de prestigiu, şi nici, îndeosebi, să luăm drept adevăr afirmaţiile exagerate ale acestui sicofant veronez[55a].

Dar despre ce e vorba în versurile sale? Despre un călugăr, sau mai degrabă un răspopit, dezertor din două ordine prin care a trecut succesiv, scriitor şi umanist versificând iambi ca răspuns la iambii lui Scaliger, calomniator, bârfitor, semănând dezordinea şi pe deasupra, evident, ateu. Bun băutor, de altfel; pseudonimele par să o indice. E nevoie de mai mult pentru un om cu imaginaţie ca doctorul De Santi pentru a declara că Baryoenus Butoiul e Rabelais?

* *
*

La prima vedere, apropierile sunt tulburătoare. Butoiul, Sac-de-vin οἰνοβαρης, sau Baryoenus care e ţinta batjocurilor lui Julius Caesar a fost, la începutul carierei sale, călugăr, rupt de lume. Ca şi Rabelais. Unul dintre acei „călugări trântori“ faţă de care Scaliger, compromis în 1538, nutreşte o mânie puternică: ei sunt mai puţin folositori lumii decât cadavrele, ne spune el. Cadavrele, cel puţin, îngraşă pământul; călugărul îl stoarce prin nesaţul său steril: *mortuus impinguat steriles laetamine sulcos; - at monachus, segetum munera rodit, iners*[127]. Ba mai mult: Baryoenus a fost de două ori călugăr, ca şi Rabelais. Scaliger ne-o spune expres, cu detalii pe care De Santi nu le-a utilizat, poate din cauză că nu a pătruns bine sensul unui vers sau două din autorul studiat. Epigrama V (p. 194), corect tradusă, ne aduce la cunoştinţă, într-adevăr, următoarele detalii: „Fugar de la mânăstire, Baryoenus ia haina neagră după cea cenuşie. Fiind om rău, n-a putut ajunge un bun cordelier. Devenind călugăr în rasă neagră şi-a schimbat doar culoarea? Nu, era, de fapt, un om negru“[56a]. Un detaliu tulburător: şi maestrul François a purtat iniţial, ca şi călugăr cordelier, însemnele Fiilor sfântului Francisc şi anteriul lor de culoare brună, *phaios*; după care a luat veşmintele negre ale benedictinilor[128].

Mai departe. Acest răspopit de două ori a devenit ateu. La mănăstire era deci mort pentru lume, dar acum e mort cu totul: *At nunc, cum est atheos, jam vero est mortuus orbi - atque orbi, atque Deo, corporeque atque anima*[129].

În continuare, Scaliger rezumă: *bis monachus, tandemque atheos*[130]. Iar când scrie discursul funebru și vorbește despre nenorocirea nașterii lui Baryoenus (*Poemata, Poeme*, p. 194) face aluzie și la ateismul acestei ființe rele. Căci răutatea e ultima sa trăsătură. Nu numai că, fiind copil, tânăr și apoi bătrân, n-a încetat să bântuie taverne și bordeluri, dar are și un semn distinctiv - turbarea, *rabies*. Și-o răspândește în versuri infamante, în iambi otrăviți pe care îi aruncă împrejur, asupra tuturor, fără a-l cruța nici pe Dumnezeu, nici pe Diavol: *qui mundum atque Deum laceravit vocibus atris, - si bonus est, bonus et Cerberus esse potest*[131]. Pe scurt, e un specialist al satirei și al defăimării. Dacă îi adresezi niște versuri mușcătoare, mai întâi se întreabă: oare nu sunt ale mele? Doctorul De Santi s-a gândit de la început la epigrama lui Visagier despre care vorbeam mai sus: „Acela care a pretins, Rabelais, că sufletul tău e pătruns de turbare, a mințit..." Nici o îndoială, Zoil e Scaliger. Și dacă De Santi ar fi cunoscut mai bine mica lume a Apolonilor de colegiu, s-ar fi gândit - o facem noi pentru el - să arate că Nicolas Bourbon apare, în jurul anilor 1533-1534, ca foarte legat de Scaliger; că-l acoperă cu elogii la începutul volumului de *Epigrame* ale lui Scaliger publicat de Vascosan în 1533, că însoțește cu piese scrise de mâna lui dedicațiile „Gladiatorului" către Ch. Sevin și epitafurile sale pentru Luiza de Savoia - Bourbon, dușmanul lui Visagier, „plagiatul" său din 1538: hotărât lucru, toată lumea se regăsește în această lume mică...[57a]

Să reținem că rezultă dintr-un text ce nu poate fi respins - scrisoarea zisă către Salignac - faptul că Rabelais l-a cunoscut pe Scaliger[58a], chiar înainte de 1532. Or, cum Scaliger „nu a părăsit orașul Agen din 1524 până în 1558, anul morții sale", trebuie ca Rabelais însuși să fi trecut prin oraș, desigur în vremea (1527-1531) când, așa cum spunea chiar el în *Supplicatio pro Apostasia (Rugăminte pentru eliberarea din călugărie)* din 1536, „a exercitat mai mulți ani, în diferite locuri, practica medicinii, sub haina de preot[132]: *presbyteri secularis habitu assumpto, medicinae praxim in multis locis per annos multos exercuit*"[133] (ediția Marty-Laveaux, III, 337). Astfel, dacă-l cunoaștem pe Scaliger, totul se explică: geloziile sale însoțite de furie, atacurile sale neîncetate împotriva medicilor din partea locului, și, de asemenea, din alte locuri, căci „nu există nici un medic vestit din Franța, de la Fernel până la cei mai obscuri practicieni din Agen, pe care să nu-l fi atacat".

Doctorul Rabelais nu a scăpat nici el de destinul comun care îi urmărește pe toți confrații lui Hipocrat[59a].

* *
*

Toate acestea sunt foarte impresionante, putem mărturisi. Rămân însă câte-va dificultăţi. Prima ar fi faptul că, în cele zece epigrame *Împotriva lui Sac-de-vin*, pe care le citează şi le studiază De Santi, nici un cuvânt nu indică - dacă nu cumva e vorba de o greşeală - cum că Baryoenus ar fi fost medic .

Am impresia că eruditul cercetător a crezut contrariul. Comentând chiar în primul său articol epigramele lui Scaliger (*Archilocus*, p. 350), conchide că „Rabelais nu e tratat, în chip vizibil, ca om de litere, ci ca medic, ca un şarlatan". Eu, însă, traduc astfel: „Baryoenus spune: Caesar, dispreţuind profitul, se ocupă de litere. E un prost: să neglijezi profitul ca să studiezi literele! Să scoţi sânge înseamnă, însă, să scoţi bani, chiar dacă sângele nu e decât accesoriu - cu atât mai mult dacă aceasta e principala ocupaţie a cuiva, sau chiar singura. Totuşi, Caesar neglijează acest lucru, în mândria sa: cine l-ar putea socoti pe acest om teafăr la cap, când el se lasă pradă sărăciei gălbejindu-se deasupra cărţilor? - Astfel trâmbiţează Baryoenus umflându-şi obrajii, prin pieţe şi străzi, flancat de morticolii[134] Brucus şi Syrus pentru care tot, cuvinte şi fapte, e de vânzare. Bârfitor şi jovial, Baryoenus umple forumul cu râsetele lui. Dar când îl vede pe Caesar că nu face nici un caz de furia sa insolentă şi că îi primeşte grosolăniile cu aceeaşi linişte cu care ar primi laude, bietul Baryoenus crapă de ciudă!" - Întoarceţi pe o parte şi pe alta această piesă: nu veţi găsi nici un cuvânt care să arate că Baryoenus era medic. Poţi foarte bine să te plimbi între doi vlăjgani şi să nu faci parte din corporaţia lor! În celelalte piese, linişte totală. Călugăr apostat, calomniator turbat, ateu; la acestea e imposibil de adăugat medic nenorocit sau ateu, cel puţin în mod sigur.

Şi încă ceva. Două epigrame, dacă nu cumva ar fi vorba de Rabelais, sunt stranii. Una dintre ele (*Farrago*, p. 194) ne furnizează un detaliu neprevăzut în legătură cu originea lui Baryoenus: dublul apostat era fiul unui măcelar: *e lanio, inter grunnitusque boumque cruores - natus...*[135] Rabelais fiu de măcelar? E ceva nou. Şi îmi amintesc aici (nu fără urmă de pudoare pentru că par atât de familiarizat cu aceste biete scrieri) de o epigramă a lui Visagier din *Inscripţiile* sale publicate în 1538 la Paris, de către Simon de Colines (f° 6). Vizează un medic pe care-l cheamă Rullus: „Tatăl tău era măcelar; tu nu eşti diferit de el; doar prin aceea că el sacrifica animale, iar tu oameni..." Piesa aceasta anodină e imprimată în volum, chiar înaintea epigramei împotriva lui Rabella hipercuriosul: *Scire cupis qui sim...*[136]

Nu e mai puţin ciudat sfârşitul pe care i-l atribuie Scaliger lui Baryoenus al său într-o piesă în formă de epitaf: „Aici zac oasele lui Baryoenus căruia i-au venit de hac flăcările purificatoare. Apa n-a fost în stare să-l topească pe acest netrebnic; l-a devorat cu mare poftă un câine..." E un text obscur[60a]. De Santi afirmă, intrepid, că el arată „ce legende au circulat în provincie după moartea părintelui lui *Pantagruel*". *În provincie* e un anacronism fermecător, dar o cât de mică explicaţie ne-ar fi mai de folos. La Agen, unde Scaliger „notează toate trăncănelile", s-a povestit că „Rabelais s-a înecat, dar că apa, scandalizată, îi

aruncase afară cadavrul şi că, în cele din urmă, îl devorase un câine. Se poate, dar am prefera să cunoaştem bârfele de la Agen altfel decât printr-un text ce nu se poate explica decât prin ele... Şi apoi, a sosit momentul să prezentăm o obiecţie puternică.

* *
*

De ce oare doctorul De Santi, citind poemele plictisitoare ale lui Scaliger, s-a oprit brusc în faţa unora? De ce le-a atribuit lui Rabelais? Pentru că a tradus Baryoenus prin Butoiul (literal: Greu-de-vin), şi astfel Rabelais cel din legendă a ieşit la iveală de îndată: Niciodată nu l-a văzut soarele, oricât ar fi fost de devreme, fără ca el să nu fi băut... - Dar ortografia?

Până în clipa de faţă am scris intenţionat, ca şi De Santi, Baryoenus[61a]. De fapt însă, Julius Caesar scrie Bary*ae*nus, de fiecare dată când cuvântul îi iese de sub condei. Astfel apare şi în titlurile cu litere romane, în care caracterele sunt de o limpezime perfectă. Tot aşa apare şi în textele cu cursive; şi dacă cineva se îndoieşte, nu are decât să compare în rândul 11 de la pagina 191 din *Poeme* în cuvintele: *Male poenitere... artis et operae*[137], *oe* din *poenitere* şi *ae* din *operae* - sau (p. 194, rândul 22) în versul *Quem Gangraenarum foetida prostibula*[138], *ae* din *gangraenarum* şi *oe* din *foetida*. Dar, în acest caz, nu mai există Butoiul? Pentru că niciodată un cuvânt format din greacă, *barus* şi *oinos*, n-ar putea deveni Baryaenus sub pana elenistului Scaliger!

De Santi a fost foarte atent la cuvânt, dar a făcut-o pentru a stabili că Julius Caesar a scris în manuscrisul său *Rabioenus*, şi nu *Baryoenus* - şi că „se pare că Joseph Scaliger a transformat *Rabioenus* în *Baryoenus*, pentru a-i pune în derută pe bănuitori, cu aceeaşi mână cu care mai curăţise, pios, scrierile tatălui". E o ipoteză gratuită: de ce Rabioenus şi Rabienus, dacă e vorba de a evoca *rabies* a lui Rabelais?

Cu toate acestea, *fit niger ex phaeo Baryaenus transfuga funis*[139]: versul lui Julius Caesar ne umblă întruna prin minte. Luăm din nou în mână masivul in-octavo cu *Poeme*, jenaţi că ne găsim în prezenţa unor documente nedatate, trimise claie peste grămadă la tipar, târziu (1574), de un moştenitor destul de puţin sigur... Îl reluăm şi găsim în el piesele *In Bibinum (Împotriva beţivanului)*.

* *
*

Cine-i acest Bibinus? E fratele geamăn al lui Pimpinus, căruia Antoine de Gouvea îi relatează cuvintele bahice în *Epigramele* sale din 1539 (n^0 XLV), sau un personaj real, cunoscut? De Santi nu ezită. E Rabelais. Tot el.

De fapt, la paginile 445 şi 446 din *Hipponax*, două invective îndreptate împotriva acestui neisprăvit de beţiv par a stabili identitatea lui cu Baryaenus.

Precum acesta, Bibinus - *Bibinus ille, factiosus et durus*[140] - e un călugăr răzvrătit care s-a lepădat de anteriu. Scaliger îl zugrăveşte, pe vremea când era călugăr, strălucind ca flacăra unei candele. Devenind apostat, nu mai e, *cuculla cum pudore deposita*[141], decât un muc de lumânare într-un opaiţ făcut dintr-un corn de animal. Şi, în sfârşit, iată-l porc pus la îngrăşat; *opinis porcus auctus in sacris*[142], îndopat cu beneficii, cu mâncăruri alese, dezmăţat: tot opaiţ, dar stins. Aceeaşi temă apare şi mai departe (p. 455): de altfel, epigrama are un vers comun cu cea dinainte: *diris monota cum lateret in claustris*[143]. Scaliger îl opune pe călugărul care, la mănăstire se înfrâna - sau mai degrabă era înfrânat -, asculta cuvântul celor învăţaţi şi îndemnurile lor, se abţinea de la scandaluri şi de la încăierări, răspopitului ieşit din mănăstire, care nu se mai satură să bântuie locurile rău famate, să se bălăcească în desfrâu sau să bea ca un călugăr, până ce cade beat turtă. De aceea, probabil că trebuie să raportăm epigrama *in quemdam*[144], de la pagina 456 din *Hipponax*, la acelaşi Bibinus: „Te miri, întreabă Scaliger, că toţi cei învăţaţi, care altădată te acopereau cu flori, te strivesc acum sub cel mai teribil oprobriu? Pe vremuri, atrăgeai toate inimile către tine, căci erai paşnic, sobru, blând şi evlavios. Acum însă..." Scaliger ni-l arată pe nefericit cu limba sa neruşinată, veşnic flămând şi însetat, alergând după femei, jucând zaruri, stâlp de cârciumă, răzvrătit, tot ce e mai rău. „Cei pe care i-ai pus pe fugă, te miri că fug de tine: *quos te fugasti, te fugare miraris?*"

Una sau două din aceste piese nu duc lipsă de spirit. Iată-l (*Hipponax*, p. 448) pe Bibinus ridicându-şi mâinile spre cer, rugător: „Ai făcut vârsta de aur, de argint, de aramă, de fier: când vei face, Doamne, vârsta vinului pur?" Cel mai adesea, însă, violenţa lui Scaliger e dezagreabilă. „Nu-l cunoaşteţi pe Bibinus? Iată-i semnalmentele: mincinos, răutăcios, neruşinat, trădător, beţiv, lipsit de credinţă. Îl neagă pe Dumnezeu în cuvinte, şi încă şi mai mult în acţiuni" (*Farrago*, p. 211). Nu avem oare aici caracteristicile lui Baryaenus, şi pe cele ale lui Rabelais din legendă, cărora li se adaugă, totuşi, răutatea? Am putea chiar să facem o apropiere curioasă. L-am văzut pe Thuasne aplicându-i lui Rabelais unele piese ale lui Visagier, apoi ale lui Chesneau, toate vizând un monstru de curiozitate. Or, una dintre epigramele lui Scaliger *Împotriva beţivanului* se intitulează (*Archilochus*, p. 356) *Curiosul:* „Bibinus judecă pe toată lumea. Rari sunt cei pe care-i acceptă, numeroşi cei pe care-i dezonorează". Şi iată-l pe Scaliger denunţând vanitatea unui om care, uitându-se mereu după alţii, nu mai e, el însuşi, decât un etern exilat: *regnans foris, sic intus est exul sibi*[145]. Pe de altă parte, De Santi a relevat, într-una dintre operele de critică ştiinţifică ale lui Scaliger, *Exotericarum exercitationum liber... de subtilitate (Cartea despre subtilitatea îndeletnicirilor ezoterice)*, un atac împotriva unui şarlatan, *quidam semimonachus*, o jumătate de călugăr care, nemaigăsind nimic în traista lui, a scos împotriva medicului Scaliger o calomnie pe care acesta l-a auzit proferând-o cu propriile-i urechi: era vorba de o chestiune delicată de medicină şi anume

de virtuţile aurului dat bolnavului ca leac. Natural, Scaliger îşi tratează confratele ca pe un histrion şi un şarlatan, cu obişnuita lui deşănţare în cuvinte. Să fie vorba, sugerează doctorul De Santi, de conflictul unui medic novator, care se mândreşte că nu face parte din nici o şcoală cu un medic conservator adept al lui Galenus, adică Rabelais? Atunci, dacă *semimonachus* din controversa cu Cardon e Bibinus, şi dacă Bibinus e Baryaenus, ar trebui, poate, să ne revizuim opinia anterioară: Baryaenus să fie oare medic?

* *
*

Instalat pe teren medical, doctorul De Santi îşi adună avantajele. Poate că ar putea face chiar şi mai mult, adesea. Căci iată, în *Hipponax* (p. 401), două invective îndreptâte împotriva galeniştilor. Pe unul îl cheamă Cossus, pe altul *Rubellius. De Rubellio, altero galenista* se intitulează piesa. Rubellius e un nume clasic. Îl găsim în Juvenal[146] (VIII, 39), ca şi Cossus, de altfel (VII, 144) - şi desigur că Julius Caesar poseda opera lui Juvenal. Dar oare e mai aproape, Rubellius de Rabelais decât Baryaenus de Rabelais? Acest Rubellius, care, dacă Galenus ar fi spus „parul e impar" ar fi repetat-o ca pe cuvântul Evangheliei, *sic atque si Deus mandet*[147], se înduioşa de bietul Scaliger: *Foves ad huc ne barbaros Avicenas*, îl întreba[62a], *et sordidatos atque hirtos*?[148] Cine citeşte repede aceste texte obscure ar putea crede că Scaliger îi reproşează galenistului că împărtăşeşte erorile lui Scot, lucru care ar fi valabil şi pentru un ex-cordelier ca Rabelais: *nec excidere mente de tua, durus - fallacia argumenta quae Scotus fudit; nigris et im recessibus lates stulte*[149]. Dar aceste cuvinte şi texte revăzute trebuie puse pe socoteala galenistului, şi Julius Caesar se va trezi incriminat de scotism: cititorii *Scaligeranei*[150] nu vor fi deloc surprinşi[63a].

Atunci, ce-i cu Rubellius? Să fie Rabelais - sau acel medic vestit în epocă, pe care Dolet[64a] îl numeşte Ruellius, şi care e, poate, Rullus al lui Visagier, cel cu tată măcelar? Ne pierdem uşor prin toate acestea. În ce-l priveşte pe De Santi, şi-a amintit că, în *Poeme*, Scaliger îl zeflemisea pe un anume Calvus. Îl acuză de tot felul de lucruri, şi mai întâi de necredinţă: *Tartara dissidiis, coelum impietate lacessit*[151], proclamă *Farrago* (156). Or, în *Scaligerana* (1695, p. 364), Joseph Scaliger ne aduce informaţii despre acest Calvus. Era Jean Escuron, „nobilul Scurron, medic" în *Cartea a IV-a* (XLIII), care a murit în 1556 ca regent al Universităţii din Montpellier după ce a îngrijit-o multă vreme pe Margareta de Navara. „*Ignarissimus vir*, scrie Joseph, moştenind pornirea tatălui, *Pharmacotriba, id est* Pileur de Drogues, *verius quam medicus*"[152]. Escuron profesase la Agen în acelaşi timp cu Scaliger: *inde irae*[153]. Având o şcoală, ca şi el, scrie De Santi, „îi fura elevii şi clienţii"[65a]. În sfârşit, avem o rază de lumină. Rabelais a venit la Agen; a început prin a-l frecventa pe Scaliger; apoi l-a părăsit,

împrietenindu-se cu rivalul lui, iar când Escuron se duse, la sfârşitul lui 1528, să profeseze la Montpellier, Rabelais îşi urmă maestrul: tot De Santi ne asigură şi de asta. La 7 septembrie 1530, Rabelais, înscriindu-se în registru, declară că-l ia drept patron pe *„egregium dominum Joannem Scurronem, doctorem regentemque in hac alma Universitate“*[154]. Tot aşa putem explica şi piesa *Împotriva beţivanului* (*Hipponax*, p. 451): „Pe când Bibinus îmi frecventa casa, nu eram decât o voce, un spirit, o inimă; eram fraţi în disputele noastre prieteneşti. De când acest caraghios afurisit a plecat, suntem şi mai fraţi, şi mai mult copiii aceluiaşi tată. Între noi nu mai e nici o neînţelegere, nici o discordie; el nu mai vrea să vină la mine; nici eu nu vreau să vină...“.

Trebuie să mărturisim că toate acestea compun un mic roman foarte tulburător, plin de întâmplări plauzibile şi de fapte verosimile cu importanţă documentară. Cât am fi de fericiţi dacă toate acestea ar fi adevărate! Vreau să spun: dacă toate acestea ar lumina noaptea rabelaisiană. De Santi, în orice caz, e atât de presant, atât de convins, încât în orice clipă eşti gata să te laşi antrenat. Acest medic ce şi-a abandonat anteriul, această jumătate de călugăr, acest bârfitor curios, altădată umanist respectat, iar acum stâlp de cabaret, nu poate fi decât Rabelais. Cu toate acestea, Joseph Scaliger nu ne spune nimic despre el. Tocmai el, care ne dă cheia pseudonimului Calvus, tace în legătură cu Baryaenus. Şi apoi, în *Archilochus* (p. 356), avem această scurtă piesă: De ce oare Bibinus e atât de mulţumit de toţi aceşti oameni răi? Să fie simplă întâmplare? Şi ai săi, unchiul, fraţii, tatăl, sora, nepoţii sunt mulţumiţi de toţi oamenii răi, Tula, Cynon, Fereguinus, Luscius...“ Iată-ne în intimitatea familiei Bibinus. Mai înainte, ne opream cu ezitare, în faţa tatălui măcelar al lui Baryaenus. Dar oare cum şi de unde i-a cunoscut Scaliger pe unchiul, fraţii, tatăl, sora şi nepoţii lui Rabelais? Şi cine sunt iluştrii necunoscuţi de care sunt atât de mulţumiţi, cu indulgenţa cuvenită, oamenii din Chinon - şi pe care umanistul italian, sosit de pe lacul Garda pe malurile Garonei, nu-i putea vedea zi de zi sub arcadele străzilor din Agen? Câte greutăţi ne creează acest text, pe care De Santi nici măcar nu-l citează...

În sfârşit, în piesa *Împotriva beţivanului* nu apar mai multe aluzii la ştiinţa medicală decât în piesele *Împotriva lui Baryaenus*. Dacă acel *semimonachus* din *Îndeletniciri* este Rabelais, între Scaliger şi el există dezacorduri de ordin ştiinţific, dispute de şcoală şi de doctrină. Cum se poate oare să nu apară nici o aluzie la aceste chestiuni în piesele *In Bibinum*? - De asemenea, nici o aluzie, nici în aceste piese şi nici în cele *In Baryaenum*, la scrierile în limbă vulgară ale lui Rabelais, *Gargantua, Pantagruel*. Bibinus şi Baryaenus scriu, chiar prea mult: *Uno Baryaenus plus die facit scripti - quam bis trecentis a viris legi possunt...*[155] Cele trei versuri care urmează s-ar putea aplica satirei rabelaisiene: *nam dictionis fluctuantis insanae - si membra contempleris atque suturam - furiosa Orestae somnia essec jurabis...*[156], dar aflăm, puţin mai departe, că Baryaenus scrie versuri: *Quin, de seipse subdidit sibi versus - nomen suorum*

inscriptitans amicorum[157], şi tot de versuri vorbeşte, în *Archilochus* (p. 354), o altă piesă a lui Baryaenus, *De mutuis laudatoribus (Despre cei ce se laudă între ei)*. Or, Rabelais a scris versuri în latină. Ştim că a existat o întreagă culegere la Fontevrault, în secolul al XVII-lea. Dar oare ele l-au adus în atenţia publicului?

De fapt, nu putem scăpa de impresia că Baryaenus şi Bibinus sunt personaje din anturajul imediat al lui Scaliger. Oameni din Agen, ceea ce ar explica folosirea pseudonimului. Scaliger le spune pe nume celor ce vin de departe. Spune mereu Erasm, Dolet. Pseudonimele le rezervă pentru cei pe care riscă să-i întâlnească în fiecare zi pe stradă...

* *
*

O dată stabilite rezonabil toate acestea, ne simţim foarte nefericiţi. N-ar fi oare extrem de tentant să umplem o mare lacună în biografia lui Rabelais folosind texte deosebit de vii şi de expresive, dând astfel legendei rabelaisiene o origine plauzibilă în ranchiuna lui Scaliger? Pentru moment, totuşi, trebuie să ne mulţumim cu o constatare prudentă: o ipoteză atrăgătoare nu e un adevăr demonstrat.

Cred, evident, că Rabelais a fost la Agen. Faptul că l-a cunoscut pe Scaliger e demonstrat de vestita scrisoare „către Salignac“[66a]. Ar surprinde contrariul faptului că atitudinea sa ca medic ar fi putut displace Hipocrat-ului din Agen. E posibil de asemenea ca Escuron să fi fost un element de legătură, apoi de dezbinare între cei doi. În acest sens ţin seama (voi reveni la aceasta) de aluziile lui Scaliger la noii Lucian şi Diagoras de bucătărie din vremea sa - aluzii scoase în evidenţă de către De Santi în *Îndeletnicirile* din 1554, ce reiau expresia „Putherbe“. Mai ţin socoteală şi de declamaţiile lui Scaliger în dedicaţia Comentariului său asupra insomniilor către consilierul d'Alesme: ele vizează oameni care, neavând în mână şi în inimă decât operele lui Lucian şi ale lui Aristofan, nu le gustă pe acestea pentru frumuseţea stilului, ci pentru verva muşcătoare a ideilor, „*propter acerbitatem sententiarum, si modo sententiae eae, ac non venena sint vocanda*“[158]. Şi Nestorul din Agen, care cu mare greutate de-abia a ieşit din ghearele pisicilor îmblănite[67a] şi a chemat dreapta pedeapsă a legii împotriva celor ce hulesc - el ale cărui chemări în ajutor adresate lui Briand de Vallée sunt atât de plate: toate acestea, cu fraze ale lui Joseph Prudhomme, care îşi pierde vremea cu nimicuri, cinic: *nimis secure vivimus hodie... Hanc vocamus libertatem!*[159] Nu uit nici faptul că însuşi Comentariul lui Scaliger (cum arată Plattard în *l'Oeuvre de Rabelais*) a oferit materia celui de al XIII-lea capitol al *Cărţii a treia* asupra divinaţiei în somn. Acestea spuse o dată, şi încă o dată, ne lovim de epigrame ce nu pot fi explicate, de afirmaţii ce ar trebui justificate, de tăceri pe care ar trebui să le interpretăm. Cine ar putea să „demonstreze“ cu adevărat că nu e vorba de Rabelais în aceste texte şi-ar însuşi - şi totodată ar da - o frumoasă lecţie de prudenţă critică.

VIII. CONCLUZIE: DESPRE LEGENDA RABELAISIANĂ

Iată-ne ajunşi la capătul unui lung drum. Prea lung poate. Am dori însă ca, acum când am făcut o treabă cam plictisitoare, să nu mai încercăm nevoia de a o reface; pe de altă parte, cum am putea trage vreo concluzie fără a fi epuizat toate sursele de care am avut cunoştinţă? - Să tragem concluzii, dar cum?

Foarte precis. „Poeţii" ale căror scrieri le-am cercetat minuţios ne-au lăsat despre Rabelais, de după 1532, câteva mărturii de netăgăduit. Piese dedicate lui Rabelais sau care i-au fost consacrate sub numele lui adevărat. Toate sunt mărturii favorabile, fie că e vorba de pledoaria din 1536 a lui Visagier ce-l absolvă pe Rabelais de acuzaţia de furie turbată, sau de foarte frumosul elogiu al lui Macrin, în odele sale din 1537; de cunoscuta piesă a lui Dolet asupra disecţiilor publice ale lui Rabelais la Lyon, de menţionarea lui Rabelais pe lista celor şase mari umanişti medievali ai timpului, sau de nota măgulitoare ce-l vizează în oda, nu mai puţin cunoscută, asupra banchetului lui Dolet. Să adăugăm la această listă biletul de alint al lui Sussannée asupra Esculap-ului din Montpellier, ultim sprijin al bolnavilor disperaţi, magnificul elogiu adus lui Rabelais filosof de către Gilbert Ducher, în 1538; şi chiar şi biletul lipsit de căldură, dar corect, al lui Bourbon în *Nugae* din 1538. În nici una dintre aceste piese autentic consacrate lui Rabelais nu e pusă problema religioasă.

Mai mulţi poeţi au scris, printre altele, piese care, sub un nume presupus, pot viza - şi îl vizează fără îndoială - pe Rabelais. De pildă, piesa lui Bourbon, *Împotriva lui Rabella*, din 1533: ea traduce, poate, scandalul unui umanist faţă de un confrate ilustru ce-şi uită datoria până acolo încât scrie în limbă „vulgară" romane pentru „bieţii idioţi"; ea nu traduce în nici un caz revolta unui credincios, a unui semi-luteran, împotriva unui necredincios: în 1533, Bourbon ar fi fost singurul care ar fi refuzat să vadă, în *Pantagruel*, un ajutor puternic al evanghelismului anti-sorbonic. La fel, în 1538, cele trei piese, *Împotriva lui Rubellus* sau piesa *Împotriva şicanatorului* a lui Sussannée, în ale sale *Jocuri*. Tot aşa, portretul curiosului Rabella, din *Inscripţiile* lui Visagier, apărute în 1538: acesta vrea să ştie totul, dar nu se îndoieşte de nimic, şi deloc, în orice caz, de creştinism. Dacă ne punem uneori probleme de nerezolvat în legătură cu piesele *Împotriva lui Charidemus* ale lui Bourbon din 1533, şi mai ales din 1538; dacă ne punem şi altele, în legătură cu piesele nedatate ale lui Scaliger *Împotriva lui Sac-de-vin* şi *Împotriva beţivanului*, trebuie de asemenea să admitem că acest Charidemus nu e niciodată pus în cauză pentru opiniile sale religioase. Şi dacă Baryoenus şi Bibinus sunt calificaţi drept atei de două sau de trei ori, ne întrebăm ce poate fi aceasta: joc de limbaj fără nici o consecinţă sau poliţă plătită când s-a ivit momentul?

Mai rămân câteva epigrame, nu prea numeroase, ce-i vizează (fără ca aceştia să fie desemnaţi altfel decât prin termenul de lucianişti, sectanţi ai lui Lucian sau atei) pe necredincioşii ce sunt şi făţarnici, în acelaşi timp: oameni

ce se reclamă de la Cristos, dar care nu cred, în adâncul sufletului lor, decât în Lucian. Încă în 1533, Bourbon îi pândeşte pe aceşti monştri. Îi denunţă în termeni vagi. Revine la ei în 1538, în volumul *Nimicuri*, şi abia atunci îşi precizează plângerea. „Nu există Dumnezeu, ţipă aceşti mizerabili; nu există nimic după moarte (p. 449); dacă ar exista vreun Dumnezeu, n-ar putea exista răul (p. 303); în sfârşit, nu există nici o Providenţă divină; pe lumea noastră, totul e lăsat în voia întâmplării." (p. 477). - În ce-l priveşte, Visagier compune, în 1536, „mormântul" unui necredincios numit Antoine (I, 24) şi-l interpelează pe un altul - sau pe doi, dacă Caneus şi Canosus, duşmani ai lui Cristos, sunt două persoane diferite (I, 46; II, 159). Iar în 1538 în *Endecasilabi*, aruncă trei mari invective *Împotriva unui anumit necredincios, sectant al lui Lucian* (F⁰ 10); *Împotriva maimuţei lui Lucian* (F⁰ 30 v⁰); *Împotriva unui sectant al lui Lucian* (F⁰ 71 v⁰). Asta-i tot. Nimic de felul acesta în Dolet şi nici în Ducher. Nimic în *Epigramele* lui Gouvea din 1539 şi 1540. Nimic în Sussannée. Or, din cele câteva texte pe care le posedăm, doar cele ale lui Visagier din *Endecasilabi* sunt susceptibile de a fi obiectul unei atribuiri precise. Şi totul pare să indice că măcar unul dintre ele (dacă nu se referă, toate, la acelaşi individ) îl vizează pe Etienne Dolet, pe care Visagier, după ce l-a iubit foarte mult, îl urmăreşte cu o mânie straşnică - cu o mânie care putea fie să-i deschidă ochii asupra adevăratei stări de spirit a vechiului său prieten, fie să-l facă să arunce împotriva noului său duşman acuzaţii deosebit de grave... - Pot ele să-l vizeze pe Rabelais? Dar de ce l-ar viza? Dacă e vorba de Rabella din *Inscripţiile* lui Visagier, nimic nu ne indică în acesta ateul sau omul lipsit de credinţă. De ce el, mai degrabă decât altul? Cu siguranţă că nu era, pe atunci, lipsă de lucianişti în cercurile din Lyon! Nu vom cita decât unul, şi fără să insistăm asupra lui, căci vom reveni la el. Acest caz straniu e cel al lui Bonaventure Des Périers, a cărui scriere, *Clopotul lumii*, va face, la începutul lui 1538, obiectul unor urmăriri insistente: Bonaventure, pe care-l ascunde privirii noastre o tăcere totală, misterioasă, nefirească. Nu vom trata decât despre posibilele sale legături cu Visagier. Acesta a acoperit Comentariile lui Dolet cu întreaga sa admiraţie. A fost panegiristul său recunoscut. Vorbeşte despre el verzi şi uscate. În ce-l priveşte, Bonaventure se străduieşte şi el în această direcţie, dar în opera prolixă a lui Visagier nu apare nici măcar un distih consacrat lui. În vremea exilului său, Marot va găsi în Visagier un apărător pasionat. Bonaventure se aruncă şi el în plină dispută pentru cauza maestrului său, îl imploră pe regele François, se roagă, mijloceşte, se zdrobeşte - dar nimic, nici un distih pentru Bonaventure nu apare în opera abundentă a lui Visagier. Acesta frecventa, precum Bonaventure, atelierul librarului-editor Parmentier, ca şi magazinul lui Sébastien Gryphe. Asemenea lui Bonaventure, Visagier a intrat în slujba reginei Margareta şi a lucrat la traducerea în latină a operei acesteia, *Miroir de l'Ama pécheresse (Oglinda sufletului păcătos)*.

La fel ca Bonaventure, Visagier a fost în legături cu frumoasa călugăriţă Scolastica Bectonia. Dar nici un distih favorabil lui Bonaventure, sau împotriva acestuia, nu apare în opera oportunistă a lui Visagier. Ce tăcere curioasă! Decât să închipuim romane gratuite, mai bine ar fi să-l aşezăm pe Bonaventure - şi nu pe Rabelais - în spatele uneia (sau mai multora) dintre piesele anonime ale Apolonului din Vandé. Ar fi însă la fel de gratuit[68a].

* *
*

Acum, cine are răbdare să aşeze una după cealaltă şi să lege laolaltă piesele lui Sussannée *Împotriva lui Rubellus* sau *Împotriva şicanatorului*, portretul lui Rabella făcut de Bourbon şi copia sa diluată făcută de Chesneau, în sfârşit piesele lui Scaliger aduse la lumină de doctorul De Santi, acela ar obţine o imagine destul de coerentă. Imaginea unui călugăr cu o viaţă remarcabilă, preţuit de toţi (*rara avis*[160]), care mai apoi se emancipează şi se răspopeşte, îşi schimbă felul şi maniera de a fi, se lasă pradă băuturii şi desfrâului, compune în loc de docte lucrări scrieri... rebelaisiene - toate acestea dând frâu liber nepotolitei sale curiozităţi, cedează pornirilor dictate de mânie, înclinaţiei la bârfă, la invidie şi la nemaipomenită răutate. Pe scurt, un Rabelais firesc, dar destul de caricatural, ce se apropie mult de Rabelais cel din legendă. Dar ne e oare îngăduit să construim, din instantanee luate de necunoscuţi, un portret compozit, şi apoi să-l apropiem de o imagine legendară, care ea însăşi... Pentru că, în sfârşit, iată legenda lui Rabelais: o curioasă problemă de psihologie retrospectivă.

* *
*

La urma urmelor, trebuie să avem curajul să mărturisim: în ciuda atâtor descoperiri, ipoteze ingenioase şi lucrări excelente nu-l vedem distinct pe Rabelais nici cu ochii trupului, nici cu cei ai minţii. Rabelais, persoană fizică? Nu avem decât zugrăveli fanteziste, de altfel, lipsite de talent. De pildă, imaginea tristă din *Cronologia în imagini gravate*[161]: un bătrânel uscăţiv, încruntat, cu privirea vie, uşor prefăcută. - Rabelais, persoană morală? Un fel de anticipaţie a lui Tabarin[162], un parazit ce-şi plăteşte cota-parte în farse zgomotoase, în vreme ce se înfundă în băutură atât cât poate pentru ca, o dată venită seara, să scrie orori. Sau, dacă preferaţi, un medic învăţat, umanist savant ce-şi hrăneşte prodigioasa-i memorie cu minunate texte antice şi cu ispititoare curiozităţi; şi mai bine, un mare filosof, celebrat ca atare de un Théodore de Bèze[163] sau un Louis le Caron[164]: să fie prinţul filosofilor, cum spune Etienne Ducher?

In primis sane Rabelaesum, principem eundem
Supremum in studiis Diva tuis Sophia...[165]

Străbunicii noştri erau mai fericiţi decât noi. Ei nu alegeau între cele două imagini. Le acceptau laolaltă şi pe cea respectabilă şi pe cealaltă. Cu atât mai mult cu cât nu le apropiau, şi nici nu le comparau.

Atunci când îl întâlneau la familia d'Estissac, la familia Du Bellay sau la Aigues-Mortes, în anturajul regelui, pe acest doct personaj, maestrul François Rabelais, pe care Claude Chappuys îl prezintă ca pe raportor la consiliul de stat:

Et Rabelais, à nul qu'à soy semblable,
Pour son sçavoir partout recommandable,[166]

când se aflau, în orice loc prestigios, în prezenţa unui elenist, a unui medic sau a unui poet sărbătorit şi slăvit de toţi, în versuri şi în proză, în greacă şi în latină, de cei mai mari literaţi şi erudiţi ai vremii, de la Guillaume Budé la Joachim du Bellay, trecând prin tânărul Théodore de Bèze, prin zgomotosul Dolet şi prin alţi douăzeci cu acelaşi renume - îşi ridicau pălăria, îl salutau reverenţios pe „Domnul Doctor“ şi pândeau ivirea unor nobile sentinţe pe buzele sale înzestrate cu un ales dar al vorbirii. Apoi, când n-aveau ce face, citeau *Gargantua* sau *Pantagruel*: Venindu-le să râdă, râdeau. Pe săturate, fără nici o răutate, ca nişte gură-cască din târg prinşi cu vorbele amăgitoare ale unui individ plin de vervă. Râdeau şi vedeau, în operă, omul: zdravăn pilangiu, acest cântăreţ al Divinei Butelci! Să nu uităm că Rabelais însuşi îl invită pe cititorul naiv să treacă de la carte la autor. Nu spune întruna „eu“? Acesta nu e naratorul impersonal al grozavelor isprăvi ale lui Panurge; e complicele a ceea ce se vede, cel ce arată fenomenele: „Oameni buni, Dumnezeu să vă aibă în paza lui şi să vă izbăvească! Unde sunteţi? Nu vă pot vedea! Aşteptaţi puţin, să-mi pun ochelarii... A, da, imediat ce Quaresme o ia din loc, vă văd!...“ Astfel, când fac din Rabelais un beţivan şi un bufon, nu comit nici o eroare. Nu e, însă, evident, nici o mărturie autentică depusă în dosarul Istoriei. Rabelais la care se gândesc ei e într-adevăr un beţiv şi un măscărici, deoarece încarnează toate glumele libere, farsele şi chefurile monstru din romanul rabelaisian. „Adevăratul“ Rabelais, fie că e potolit sau excesiv la băutură, ori în alte treburi voluptuoase, nu există pentru ei. Singurul Rabelais pe care îl admit e cel pe care îl creează ei, după bunul lor plac, prin asemănare cu cartea şi eroii lui. Rabelais dă naştere lui Gargantua, lui Pantagruel şi lui Panurge. *Genuit autem Gargantua*[167]; în schimb Gargantua dă naştere unui Rabelais după chipul său: singurul şi adevăratul pentru aceşti cititori foarte puţin blazaţi, aidoma unor copii naivi şi, de altfel, lipsiţi de orice idei asupra chestiunii creaţiei literare, care, pentru ei, nu se punea deloc. Nici măcar atunci când se numeau Ronsard sau Du Bellay.

* *
*

Spunem aceasta deoarece avem mărturia celor doi. În ultimele luni ale lui 1533 sau în primele ale lui 1534 Rabelais moare. De îndată, Ronsard dedică un epitaf:

Au bon Rabelais qui boivoit
Tousjours, cependant qu'il vivoit[168].

În termeni truculenţi, îl descrie pe veselul erou culcat pe burtă între pahare: „*Et parmi des escuelles grasses - sans nulle honte se touillant - alloit dans le vin bourbouillant - comme une grenouille en la fange*“[69a; 169]. După noi, descoperirea e cam realistă: uităm că vorbind despre el însuşi, în *Odelette à Corydon (Mică odă către Coridon)* din *Meslanges (Miscelanee)*, publicate în 1555, Ronsard se prezintă într-o postură asemănătoare, „răsturnat pe spate“:

Entre les pots et les jonchées[170].

Cât despre Du Bellay... Vorbind în 1549 despre „învăţaţii oameni din Franţa care nu şi-au dispreţuit niciodată limba maternă“, cineva îl celebrează pe acela „care l-a făcut să renască pe Aristofan şi care imită atât de bine flerul lui Lucian“. Cu fineţe, cineva opune stilului inimitabil al acestui mare scriitor pe imitatorii de proastă calitate ce încearcă să-i „fure scoarţa“ pentru a-şi acoperi cu ea lemnul lor ciuruit de stângăcii „atât de puţin distractive încât n-ar mai trebui nimic pe deasupra pentru a face să-i dispară cheful de râs lui Democrit“. Cineva le apropie de omul pe care-l laudă cu aceste cuvinte pe cele două fiinţe luminoase ale culturii franceze, Guillaume Budé[171] şi Lazare de Bayf[172]: mari spirite, mari personaje, de asemenea, de rang social eminent[70a]. Nu trece un an, şi acelaşi autor, trecând în revistă trupa „fiilor poeziei“

Qui en sonnets et cantiques,
Qui en tragiques sanglots
Font revivre les antiques
Au sein de la mort enclos[173],

îl înrolează în ea din oficiu, în urma celor trei răsfăţaţi ai Muzelor, Carle, Héroët şi Saint-Gelais, pe blândul şi folositorul Rabelais[71a], pe care nimic nu l-ar fi putut sili să-l citeze dacă ar fi fost un bufon desfrânat, obiect al dispreţului şi dezgustului public; el îl laudă în acesta pe omul

Qui si doctement escrit
Ayant premier en la France
Contre la sage ignorance
Faict renaistre Démocrit...[174]

După care Rabelais moare. Şi de-abia mort, criticul ce-l lăuda cu atâta fineţe, poetul ce-i dădea atât de mari mărturii de preţuire, îi pune în gură versuri latine pline de ironie şi îl face să zică: „Sunt eu, Pamphagus, Înghite-tot; iată-mă zăcând sub povara zdrobitoare a unui pântec fără sfârşit... Zeii mei, singurii mei zei, atât cât am trăit, au fost somnul, lăcomia, vinul, femeile şi bătaia de joc.[72a].

Toate acestea sunt vrednice de mirare, iar pentru noi - prodigioase. Pentru noi care, nemaiînţelegând nimic, ne apucăm să închipuim poveşti cu ranchiune, cu rivalităţi ca şi cum n-ar fi vorba de imagini literare ale Bunului Beţiv, descris cu truculenţă în exerciţiul meseriei, ci de o fişă de politeţe consacrată moravurilor lipsite de cuviinţă ale numitului Rabelais, François, cu profesiunea doctor în medicină. Şi, mai adaug, ca şi cum un alt om înclinat spre batjocură din vremea sa, Clément Marot (de n-ar fi să ne gândim decât la el), nu s-ar fi bucurat de toate onorurile unei legende absolut identică şi constituită în acelaşi fel.

Îi vom aduce în faţa noastră pe contemporanii lui François Rabelais, violenţele şi capriciile lor, slaba lor apărare împotriva impresiilor exterioare, extraordinara mobilitate a firii lor şi această stranie grabă de a se irita, a se ofensa, a scoate spada, apoi de a se îmbrăţişa şi a se mângâia: tot felul de lucruri ce explică dispute fără obiect, acuzaţii atroce de furt şi plagiat, apeluri la justiţia divină şi la cea a oamenilor - urmate, fără pauză, de tămâieri şi de cele mai nebune comparaţii cu Homer, Pindar, Vergiliu şi Horaţiu. Produse naturale ale unei vieţi alcătuită numai din contraste, mai bine precizate decât am putea crede. Contraste între zi şi noapte, necunoscute nouă, în locuinţele noastre electrificate; contraste între iarnă şi vară, pentru noi atenuate, pe timp obişnuit, de mii de invenţii: ei trebuiau să le suporte rigorile şi necesitatea, aproape fără nici o îndulcire, săptămâni şi luni întregi. Noi beneficiem de egalizarea condiţiilor de viaţă, ce aduce egalizarea simţirii: cele două se urmează una pe cealaltă şi se condiţionează. Dar, pe deasupra, nervii noştri s-au tocit. Am mâncat prea multe fructe - fructe care, cum spune Biblia, ne-au „strepezit dinţii". Ei nu erau deloc blazaţi, nici vorbă de aşa ceva: pentru a nu reţine decât acest exemplu, cât de lipsiţi de apărare erau împotriva ofensivei violente şi suverane a sunetelor! Amintiţi-vă mereu de pasajul din *Povestirile lui Eutrapel* în care Noël du Fail[175] ne descrie efectul asupra oamenilor din vremea sa a vestitului cor descriptiv al lui Clément Jannequin[176], *Lupta de la Marignan*[73a]. Nimeni nu scapă de influenţa acestei muzici plină de forţă şi copilărească totodată, cu „zgomotele ei de luptă" realizate prin armonii imitative, nimeni nu se putea feri, pradă exaltării sunetelor, „de a vedea dacă sabia îi stă bine în teacă şi de a se înălţa pe vârful degetelor ca să se arate mai vrednic şi cu o talie mai avântată".

Erau oameni simpli, ce se ofereau fără să se controleze. Noi, însă, ne refulăm pornirile.

* *
*

Iată destule subiecte de reflecţie, în pragul unei cărţi ce se vrea un studiu de psihologie istorică, cel puţin tot atât pe cât e o lucrare de istorie erudită. Toate ne avertizează că între felul de a simţi, de a gândi şi de a vorbi al oamenilor din secolul al XVI-lea şi al nostru nu există, la drept vorbind, o măsură comună. Noi legăm faptele unele de altele, ei le lasă plutind în incertitudine. De la secolul al XVII-lea încoace, după Descartes, generaţii întregi au inventariat, analizat şi organizat spaţiul. Ele ne-au adus ca zestre o lume bine statornicită, în care fiecare fiinţă şi fiecare lucru îşi au frontierele perfect delimitate. Tot de atunci, generaţii întregi s-au străduit să facă din timp, tot mai precis măsurat, cadrul rigid al activităţilor noastre. În secolul al XVI-lea, această trudă era de-abia la început. Rezultatele ei nu făcuseră încă să apară, ca o consecinţă firească, nevoia imperioasă a unei anumite logici, a unei coerenţe sau unităţi. Cutare *sau* cutare fapt; dar nu unul *şi* altul în acelaşi timp. Aici *sau* acolo; dar nu aici *şi* acolo laolaltă. Sperăm că vom găsi în aceste observaţii un îndemn la prudenţă pentru constatările ce ne rămân de făcut.

NOTE

1 „*Autorul operei recente a lui Bric, a lui Dampierre, a lui Bourbon, a lui Dolet şi a lui Vulteius.*" (lat.).

2 „*Aşa cum Pegas şi Bucefal, cel vestit pentru dragostea faţă de stăpânul său, [întrec] mersurile de broască ţestoasă.*" (lat.)

3 „*Eşti Apollo şi, dacă mă compar cu tine, Apollo, voi deveni numaidecât al tău Marsyas cu pielea sumbră.*" (lat.)

4 „*Tu ştii [că] numai faima e căutată de poeţi.*" (lat.)

5 „*Aşa vei fi bărbat, aşa vei fi un al doilea eu însumi.*" (lat.)

6 **Ausonius, Decimus Magnus** (310?-394): poet şi gramatician, autor de epigrame, idile şi poeme, ca şi al unei lucrări intitulate *Despre cei 12 împăraţi.*

7 „*Despre acelaşi, despre aceeaşi, către acelaşi, către aceeaşi.*" (lat.)

8 „*Eşti lipsit de veşmânt, frigul pătrunzător îţi intră în mădulare; de ce nu-ţi dă cartea o manta păroasă?*" (lat.)

9 „*Acesta are în el veşminte, lâneturi, ţesături, cuverturi, culori - cartea stă despuiată, lipsită de veşmânt.*" (lat.)

10 „*Despre acelaşi te chinui să cunoşti natura veşmintelor.*" (lat.)

11 „*Cartea care ne-a învăţat despre veşmintele romane din fire de mătase a fost îmbrăcată în piei neînsemnate.*" (lat.)

12 „*I-a fost răpit un subiect descris prin moartea Cliniei.*" (lat.)

[13] **Clément Marot** (1496-1544): poet foarte important al Renaşterii franceze, aflat în serviciul - şi sub protecţia - Margaretei de Valois (de Navara), ca şi sub a fratelui acesteia, François I. Traducător al *Psalmilor* în franceză, neîncetat suspectat de luteranism şi denunţat ca atare, se va refugia la Geneva, apoi în Savoia şi în Italia. Opera lui e formată din traduceri (din Vergiliu, Ovidiu, Lucian, Erasm, Petrarca), din ediţii ale unor lucrări importante (Villon, *Le Roman de la Rose*) şi dintr-o mare producţie poetică personală (rondeluri, balade, elegii, epigrame, epistole etc.). A fost foarte admirat în secolul al XVII-lea.

[14] „*Dar găsesc tare ciudat, când mă gândesc la asta, /Să vrei să te pronunţi asupra culorilor fără să fii în stare să vezi - /Ori ca acel ce caută numai prin noroaie /Să vrea să judece ce e aurul.*"

[15] „*De vrei să ai un prieten bogat /Caută-i pe Nolet, pe Lancefoc sau pe Bernuy, /Iar de vrei unul zgârcit, /Caută-i tot pe ei.*"

[16] „*De-ar fi văr cu Jupiter, /Nu va avea decât plata unui ogar - /Iar deseori, îmbrăcat precum pajii /Şi mai despuiat decât sunt caii în harnaşament, /Preot de te uiţi la genunchi şi Argus după călcâie, /Iată cum arată bieţii dascăli..*"

[17] „*Sunt un om nefericit şi un păcătos fără rost; sunt ceea ce sunt datorită darului milostiv al locuitorilor cerului*". (lat.)

[18] „*Corectează Ştefan, gravează Colines, Gryphe le face pe amândouă cu mâna şi cu mintea învăţate*". (lat.)

[19] „*Un tânăr care a dobândit strălucite merite în latină*". (lat.)

[20] „*Pentru folosul obştesc al tuturor celor ce iubesc latina*". (lat.)

[21] „*Printre toate oraşele, Lyon e unul/ Cu mulţi oameni, averi şi bogăţii.../ Acolo poţi vedea lucruri minunate,/ Pe rege, pe regină, episcopi şi cardinali,/ Pe cei trei copii [ai regelui], pe principalii nobili de la curte/ Ce au trecere pe lângă marele rege.*"

[22] „*N-au decât să spună unii ce vor /Despre Lyon şi cruzimea de acolo; /Eu am găsit mai multă cinste şi nobleţe în acel oraş /Decât am văzut cercetând /Un milion de alte animale*". *Despre Lyon*: numele oraşului e articulat (*du* Lyon), poetul lăsând astfel să apară un joc de cuvinte: *Despre* [oraşul] *leu*[lui].

[23] „*Vulteius care despre sine oferă celor învăţaţi nu mică speranţă.*" (lat.)

[24] „*François Rabelais, onoarea şi gloria deosebită a meşteşugului apolinic, care poate să-i recheme la lumină pe cei morţi chiar şi din lumea lui Pluto.*" (lat.)

[25] Calambur: „*cel atins de turbare*". (lat.)

[26] „*Boul obişnuit cu plugul.*"; „Vulturul din Meaux" e marele scriitor clasic francez Bossuet (1627-1704).

[27] „*Întrebi, Scève, ce simt faţă de dreptul civil? - Acest adevăr pe care îl spune Rabelais al nostru.*" (lat.)

[28] „*Cristosul făgăduit..., zămislit..., născut..., pătimit..., crucificat.*" (lat.)

[29] „*Cristos, adăpost al unui bătrân tremurând... /Deoarece îi poartă în piept, îl poartă pe buze pe Cristos.*" (lat.)

[30] „*Trupul îl las ţărânei, gândul lui Dumnezeu, gândurile toate le las /săracilor: aceste lucruri le spunea Lefèvre, pe când murea.*" (lat.)

[31] „*Tu faci noi aşezăminte sfinte; le păstrezi, François, şi pe cele dinainte.*" (lat.)

[32] *„Nici nu suporţi ca faptele dinainte ale părinţilor tăi să moară, /Nici nu îngădui ca gloata să dispreţuiască riturile din vechime ale bătrânilor, /Ci ne înveţi că asta-i o crimă groaznică.“* (lat.)

[33] *„Tălmaci al lui Pavel, Paul arată cu simţire tainele.“* (lat.)

[34] *„Stau în picioare pietrele vii ale lucrării.“* (lat.)

[35] **Beda** (sfântul), zis Venerabilul (675? - 735): călugăr englez, autor al unor tratate de istorie religioasă, al unui *Manual de dialectică*, al unui *Martirolog*; a mai scris *Comentarii ale Sfintelor Scripturi* etc.

[36] *„Cugetarea ta uşuratică, Beda, îi chinuie pe cei drepţi. /Această limbă îţi dăunează ţie mai mult decât drepţilor.“* (lat.)

[37] *„Oare nu te temi de flacăra [rugului] şi de mâinile călăului?“* (lat.)

[38] **Agrippa von Nettesheim** (Heinrich Cornelius, 1486-1535): medic şi alchimist cabalist în serviciul Louisei de Savoia, mama lui François I. Alungat din Franţa, va deveni istoriograful lui Carol al V-lea. Spre sfârşitul vieţii, va fi acuzat de magie şi închis la Bruxelles; va muri în mizerie, uitat şi abandonat de vechii protectori.

[39] *„După furtunile şi visele unei vieţi îndoielnice, /Pe Agrippa-l răpeşte moartea pentru a-i da odihnă; /Nefericitul care n-a avut nici o patrie, rătăcitor de-a lungul ţărilor,/ Se bucură să împartă casa cu cei de sus.“* (lat.)

[40] **Lucian din Samosata** (125? - 192?): scriitor grec de un scepticism caustic, autorul a aproximativ 80 de cărţi (fabule, romane, dialoguri, lucrări de retor). Dintre scrierile sale mai importante amintim *Dialogurile morţilor* şi *Dialogurile zeilor*.

[41] *„Împotriva unui anumit necredincios, sectant al lui Lucian.“* (lat.)

[42] *Împotriva unui sectant al lui Lucian.* (lat.)

[43] *„Dar ce operă? Cât de puţin era de aşteptat de la un tânăr? Câtă sârguinţă [a strâns în ea]? Cât de exact în aprecieri (a fost)?“* (lat.)

[44] *„Faptul de a-i fi plăcut numai lui, prima laudă..“* (lat.)

[45] *„O, Doamne, de mi-ar da Dumnezeu să fiu aidoma lui!“* (lat.)

[46] *„Dacă cineva a fost orator şi bun poet, acela a fost Dolet.“* (lat.)

[47] *„Atât de frumos e la trup, spiritul lui Dolet e atât de frumos - În întregime [e astfel] încât pot să spun: este un om frumos!“* (lat.)

[48] *„Aerul, pământul, strâmtoarea, pădurile, munţii, focul, Olimpul, /Toate vor trece, însă cuvintele mele rămân...“* (lat.)

[49] *„Nu astfel îşi mişcă buzele o maimuţă scârboasă.“* (lat.)

[50] *„Nu vom avea nimic decât silogisme strâns răsucite şi felurite noduri.“* (lat.)

[51] *„Lupoaica împurpurată mlaştină a relelor,“* (lat.)

[52] *„Statuile sfinte se înălţau în bisericile de piatră, /De zei falşi şi zeiţe aşişderea, /De unde în diferite şi variate sărbători toate cereau fremătând /Ca evlavia să fie aşezată în zile stabilite.“* (lat.)

[53] *„Deoarece căsătoriile fuseseră în chip uimitor interzise, pofta /hidoasă a renăscut.“* (lat.)

[54] *„Lauda lui Dumnezeu Tatăl, şi Domnului Cristos, /Prin duhul căruia se fac toate lucrurile bune.“* (lat.)

[55] *„Franţa întreagă îl plânge pe Bourbon alungatul.“* (lat.)

[56] *„Anglia mă păstrează pe mine [care am fost] sfâşiat, mă investeşte ca poet; mai mult mă sprijină o ţară străină decât a mea.“* (lat.)

[57] *„Deoarece mi-ai fura, la ceas de noapte, poemele, Rufus...“* (lat.)

[58] *„Un opuscul pueril despre moravuri, adresat copiilor.“* (lat.)

[59] *Împotriva aceluiaşi, a versificatorului pus pe furat.* (lat.)

[60] *„Vorbeşti mereu, dar pe acelea le treci sub tăcere de-a pururi.“* (lat.)

[61] *„Poemele tale sunt plăcute celor buni, ca şi celor răi.“* (lat.)

[62] *Către poetul Bourbon.* (lat.)

[63] *Către poetul Marot.* (lat.)

[64] *„Aşa cum niciodată nu va fi zămislit poeţi Champagne a belgilor.“* (lat.)

[65] *„Aşa cum niciodată nu va fi zămislit poeţi vestita Franţă.“* (lat.)

[66] *„Franţa a avut trei poeţi, pe cât de învăţaţi, pe atât de evlavioşi.“* (lat.)

[67] *„Ţărmurile ţinutului Langres suspină, la fel şi Graţiile şi cele nouă surori [Muzele], Franţa întreagă îl plânge pe Bourbon exilatul.“* (lat.) •

[68] *„Şi pe acest Etienne alungat îl plânge întreaga Franţă: /Orléans-ul, Graţiile şi cele nouă surori.“* (lat.)

[69] *„Împotriva poetului făcător de nimuni; împotriva unui poet rău; împotriva unui poet demn de luat în derâdere; despre acelaşi şi despre portretul său; împotriva aceluiaşi hoţ, ce-l acuza pe altul de furt; împotriva aceluiaşi care, deşi ura statuile, a poruncit să fie sculptat.“* (lat.)

[70] *Împotriva diavolului.* (lat.)

[71] *„Versurile tale, prostule? Vei râde! Pelisso zice că nu, la fel şi Puellus; spun nu şi cutiile golite* [de scrierile] *amestecate de pornirea ta hrăpăreaţă!“* (lat.)

[72] *„Cine a fost autorul rupturii?“* (lat.)

[73] *„Vai de cel ce-ţi vrea răul, poete; /Vai de cel care doreşte ca tu să-mi vrei răul; /Te rog, să-l socotim duşman al amândurora!“* (lat.)

[74] *Împotriva poetului pus pe furat.* (lat.)

[75] *Prietenul lui Jean Visagier.* (lat.)

[76] *Împotriva unui oarecare hoţ şi stricător al poeziilor altora.* (lat.)

[77] *„Dar pe insul nelegiuit să-l înşelăm printr-o iubire statornică, el nu poate fi amăgit printr-un vicleşug mai potrivit.“* (lat.)

[78] *„Vezi, prietene Visagier, cum prin aceste meşteşuguri ale lor /Se străduiesc omuleţii lipsiţi de respect să ia în derâdere prietenia noastră?“* (lat.)

[79] *„Tovarăşul foarte nerecunoscător.“* (lat.)

[80] *„Maimuţa lui Lucian.“* (lat.)

[81] *Trei-Obroace.*

[82] *Les Chats-Fourrès* (fr.): magistraţii îmbrăcaţi în blănuri somptuoase, care apar şi în Rabelais, *Cartea a cincea*, cap. XI.

[83] *„Moartea trebuie aşteptată.“* (lat.)

[84] *„Cei care au mintea întreagă, sănătoasă, curată, naivă.“* (lat.)

[85] *„Pe acesta căruia nu-i place nimeni şi* [care] *nu place nimănui.“* (lat.)

[86] *„Ah, tu te-ndrepţi spre pieire, şi pe zi ce trece turbarea /Ţi-o sporeşti tot mai mult şi mai mult; dojenit, /Nu-ţi schimbi pe pudoare gândul, o, nelegiuitule!“* (lat.)

[87] *„Pe cei care /Nu vor să-ți sprijine nelegiuirile /Și nici să-ți laude părerile.*“ (lat.)
[88] *„Căci vreau prieteni pe care să-i pot încerca!*“ (lat.)
[89] „[Învățăturile] *pe care le dai nefericiților ce-ți calcă pragul casei și care* [îți arată] *zilnic convorbirile.*“ (lat.)
[90] *„Care n-ar fi din turma ta.*“ (lat.)
[91] *„Motiv dând: de ce-l urăști pe Lucian însuși, /De ce dorești să-i placi doar lui Cristos.*“ (lat.)
[92] *„Te distrezi că ai făcut-o strălucit pe creștinul!*“ (lat.)
[93] *Împotriva aceluiași.* (lat.)
[94] *„Căci tu nici nu miroși a om, tu nu ești om!*“ (lat.)
[95] Rabelais.
[96] Lucian.
[97] *„Pe puțini îi numesc.*“ (lat.)
[98] În imaginarul simbolic al Renașterii, așa cum e descris de Cornelius Agrippa, *Filosofia ocultă*, plumbul e metalul *terestru*, lipsit de spiritualitate, față de mercur (ce corespunde apei), cupru (ce corespunde aerului) și aur + fier (ce corespund focului). Telurismul e ilustrat, în aceeași concepție, de *rădăcina* arborilor (față de frunze, flori și sămânță); în regnul animal - de *viermi, cârtițe și reptile* (față de pești, păsări și greieri + salamandre + struți + lei); în astronomie - de *lumea sublunară* (față de Lună + Saturn + Mercur, Jupiter + Venus, Marte + Soare) etc.
[99] *„Spun că tu Rabella ești un parazit șicanator.*“ (lat.)
[100] *„Ești o limbă însângerată cu venin de viperă.*“ (lat.)
[101] *„Sectantul* [imitatorul, discipolul] *lui Lucian.*“ (lat.)
[102] Profet.
[103] *„Ce ți-a venit în minte, Rabellus?*“ (lat.)
[104] Poetul romantic Lamartine (1790-1869).
[105] **Les Chartreux**: ordin creat de sfântul Bruno, care în 1084 a fondat vestita mănăstire din localitatea Chartreuse.
[106] **Alobrogi**: popor din vechea Galie, ce trăia în sudul Franței, în provinciile Dauphiné și Savoie.
[107] *„Nu întâmpini nici un răsărit nebăut, Rubellus, cine nu te-a văzut băut te vede bine* [băut] *dimineața!*“ (lat.)
[108] *„Soarele nu l-a găsit niciodată /Nebăut, oricât ar fi fost de devreme.*“
[109] **Quirinal**: una dintre cele șapte coline ale Romei, desemnând, prin extensie, orașul însuși.
[110] În franceză: *Charme de la Canaille.*
[111] *„Hipocrate, profesor de astrologie și de limbă care nu trebuie să se căiască.*“ (lat.)
[112] **Pelior**: vârf din lanțul muntos din Tesalia (Grecia de nord), situat de-a lungul Mării Egee, la sudul munților Olimp și Ossa. În legendă, Pelior a fost luat de giganți și trântit peste Ossa, pentru a le facilita acestora escalada spre cer, unde aveau să-l atace pe Zeus.
[113] *„Acum fiind în posesia soției pețite.*“ (lat.)
[114] *„Ceea ce porți în piept porți pe buze: pe Cristos.*“ (lat.)

[115] *Enchiridion militis christiani (Îndrumătorul ostaşului creştin)*: lucrare publicată de Erasm în 1502.

[116] **Guillaume Farel** (1489-1565): nobil catolic, devenit reformat sub influenţa umanismului lui Lefèvre d'Etaples. Stabilit mai întâi la Laussane, apoi la Geneva, va aduna aici o adevărată colonie de refugiaţi francezi, chemându-l în 1536 şi pe Calvin.

[117] *Amestecătura.* (lat.)

[118] **Hipponax din Efes** (sec. VI a. Chr.): poet satiric grec, autor, în dialectul ionian, al unor versuri iambice de mare vervă.

[119] **Archilocus din Paros** (sec. VIII a. Chr.): poet satiric, inventatorul versului iambic.

[120] **Atta**: poet comic, evocat de Horaţiu în Epistole (2, 1). A trăit în sec. al VII-lea a. Chr., şi e autorul unor comedii din care s-au păstrat doar fragmente.

[121] „*Dar de ce mă părăseşti, Erasm, înainte ca dragostea mea să fie împăcată?*" (lat.)

[122] „*Bărbat foarte învăţat.*" (lat.)

[123] „*Deja unii, seduşi de înşelătoriile acestuia, preferau a fi altceva decât ceea ce erau.*" (lat.)

[124] **Pietro Pomponazzi** (1462-1525): filosof italian ce a marcat eliberarea filosofiei de autoritatea ecleziastică. În *Tratatul despre nemurirea sufletului* publicat în 1516, arată, împotriva sfântului Toma din Aquino, că, din punct de vedere filosofic, nemurirea nu poate fi demonstrată.

[125] **John Duns Scot** (1266-1308): filosof şi teolog franciscan englez. Teologia sa e inspirată de sfântul Augustin, iar filosofia - de sfântul Toma. Faţă de acesta din urmă, preconizează o despărţire mai pronunţată a filosofiei de teologie.

[126] **Cordelierii** (sau franciscanii, ori minoriţii) era ordinul călugărilor cerşetori întemeiat de sfântul Francisc din Assisi (1182-1226). Numele li se trage de la sfoara (coarda) cu care se încingeau peste anteriu. Au fost introduşi în Franţa de regele Ludovic al IX-lea cel Sfânt (1214-1270). Dintre marii teologi medievali care au făcut parte din ordin amintim pe sfântul Bonaventura (1217-1274), „doctorul serafic", şi pe Duns Scot, „doctorul subtil".

[127] „*Mortul îngraşă prin putrezire brazdele sterpe,/ Dar călugărul leneş roade darurile holdelor.*" (lat.)

[128] Ordinul benedictinilor a fost creat de sfântul Benoît de Nuroia, în 529. Cu o dublă vocaţie, de muncă şi de contemplaţie, ordinul a fost introdus în Franţa de sfântul Maur, în secolul al IX-lea. În secolul al IX-lea, congregaţia de la Cluny număra cam 100.000 de „călugări negri" şi vreo 2.000 de mănăstiri, răspândite în întreaga Europă. În 1098 se constituie abaţia Chateaux, ca un nou ordin, din care va lua naştere, în 1115, ordinul cistercienilor (la abaţia Clairvaux a sfântului Bernard). Dintre congregaţiile de sorginte benedictină amintim pe cea a călugărilor Feuillants (secolul al XVI-lea), la Trappe (secolul al XVII-lea) şi cea de Saint-Maur (secolul al XVII-lea).

[129] „*Dar acum, fiindcă e ateu (înainte a fost mort doar pentru lume), e mort şi pentru lume şi pentru Dumnezeu, şi la trup şi la suflet.*" (lat.)

[130] „*De două ori călugăr, şi în cele din urmă lipsit de Dumnezeu.*" (lat.)

[131] „*Care au sfâşiat lumea şi pe Dumnezeu cu cuvinte cumplite/ Dacă este un om bun, şi Cerber poate fi bun.*" (lat.)

[132] *Prêtre séculier* (fr.), ce păstoreşte în lume, în opoziţie cu călugării ce aparţin unui cler aparte, *le clergé régulier*.

[133] *„Îmbrăcând haina preotului secular a exercitat practica medicinei în multe locuri şi timp de mai mulţi ani."* (lat.)

[134] *Les morticoles* (fr.): cuvânt creat de Léon Daudet din lat. *mors* (= moarte) + *colere* (= a cultiva), care l-a dat ca titlu unui roman al său, publicat în 1894. Termenul desemnează, perifrastic, pe medicii aducători de moarte, altfel spus ignoranţi.

[135] *„Născut/ Dintr-un casap, între mugetele şi sângele scurs al boilor."* (lat.)

[136] *„Vrei să ştii cine sunt..."* (lat.)

[137] *„A se căi puţin de artă şi de operă."* (lat.)

[138] *„Pe care prostituata împuţită a putreziciunilor."* (lat.)

[139] *„Sac-de-vin, transfug al funiei se face negru din brun."* (lat.)

[140] *„Acel beţivan certăreţ şi aspru."* (lat.)

[141] *„După ce gluga a fost lăsată o dată cu ruşinea."* (lat.)

[142] *„Porc îngrăşat în sanctuare îmbelşugate."* (lat.)

[143] *„Pe când se ascundea, călugăr fiind, în sinistre mănăstiri."* (lat.)

[144] *„Împotriva unui oarecare."* (lat.)

[145] *„Deşi domneşte în afară, aşa e un exilat înlăuntrul său."* (lat.)

[146] **Juvenal, Decimus Junius** (60-130): avocat şi poet satiric roman, autorul a 16 *Satire* îndreptate împotriva societăţii corupte din vremea lui Nero. A constituit o sursă de inspiraţie pentru Boileau (*Satire*), iar Hugo l-a socotit un foarte mare poet.

[147] *„Ca şi când ar porunci Dumnezeu."* (lat.)

[148] *„Susţii că adepţii lui Avicenna nu trebuie să fie barbari în haine murdare şi neciopliţi?"* (lat.)

[149] *„Şi că nu ţi-ai scos din minte, încăpăţânat cum eşti, /Cauzele înşelătoare pe care le-a născocit Scot, /Şi te ascunzi prosteşte în unghere întunecate."* (lat.)

[150] *Chestiuni referitoare la Scaliger.* (lat.)

[151] *„Iadul l-ai sfâşiat cu dezbinări, cerul cu lipsă de evlavie."* (lat.)

[152] *„Bărbat foarte incult, fabricant de prafuri, asta e mai adevărat decât* [**că e**] *medic."* (lat.)

[153] *„De aici, mâniile."* (lat.)

[154] *„Pe distinsul domn Jean Escuron, doctor şi conducător în această hrănitoare Universitate."* (lat.)

[155] *„Într-o singură zi, Sac-de-vin compune mai multe scrieri /Decât pot fi citite de şase sute de bărbaţi."* (lat.)

[156] *„Căci dacă vei fi contemplat membrele şi cusătura nebunei dicţiuni ezitante, /Vei jura că-s visele turbate ale lui Oreste."* (lat.)

[157] *„Cum că a răspândit versuri despre sine însuşi /Scriind în ele numele prietenilor."* (lat.)

[158] *„Din cauza asprimii judecăţilor, numai dacă ar trebui numite judecăţi, şi nu otrăvuri."* (lat.)

[159] *„Prea în siguranţă trăind azi... Asta numim noi libertate!"* (lat.)

[160] *Pasăre rară.* (lat.)

[161] Fr.: *Chronologie collée*: ansamblu gravat de 144 de piese ce cuprind portretele marilor savanţi umanişti, scriitori şi erudiţi ai secolului al XVI-lea. Autorul, Léonard

Gaulthier, le-a adunat într-un vast panou în 1601, modelul - anterior acestei date - fiind pierdut. Lucrarea e cunoscută sub titlul, aparţinând unui oarecare Gabriel Michel, de *Portraicts de plusieurs hommes illustres qui ont flory en France depuis l'an 1500 jusques à présent.*

[162] **Tabarin, Jean Salamon** zis (1584-1633): măscărici şi bufon de piaţă publică, ce a atras, prin farsele sale, adesea grosolane, un public numeros al Parisului epocii. De atunci, *tabarinadă* e sinonim cu glumă grosolană.

[163] **Théodore de Bèze** (1519-1605): şef în mişcarea reformată din Franţa, discipol al lui Calvin, autor al unei *Histoire ecclésiastique des églises réformées*, al unei tragedii, al unei traduceri a psalmilor şi al unui panegiric, *Vie de Calvin* (1563).

[164] **Louis le Caron**, sau **Loys Charondas** (1536-1617): poet şi jurisconsult. A publicat, în 1554, două culegeri de poezie, *La Clarté amoureuse*; în 1555 - dialoguri filosofice; în 1598 - *Le Grand Coutumier de France* şi *Le Coutumier de Paris* etc., ultimele două constituind importante piese în literatura juridică a vremii.

[165] *„În primul rând, mai ales, Rabelais, acelaşi principe /Suveran în studiile sale, zeiască înţelepciune.“* (lat.)

[166] *„Iar Rabelais, semănându-şi doar sieşi, /Cunoscut pretutindeni din cauza* [marii sale] *ştiinţe de carte.“*

[167] *„Gargantua a zămislit la rândul său.“* (lat.)

[168] *„Bunului Rabelais, care-a băut /Fără oprire, câtă vreme a trăit.“*

[169] *„Iar printre farfuriile mânjite cu grăsime /Foindu-se fără ruşine, /Se târa prin vinul răspândit* [pe jos] */Ca o broască prin noroaie.“*

[170] *„Între pahare şi resturi aruncate pe jos.“*

[171] **Guillaume Budé** (1476-1540): mare umanist şi filolog al Renaşterii. A scris un mare număr de lucrări în latină şi a făcut, în această limbă, şi traduceri din autorii greci. La insistenţele lui pe lângă François I, regele a creat *Colegiul celor trei limbi* (latină, greacă şi ebraică), ce va deveni vestitul *Collège de France*. În 1917 a luat naştere în Franţa *Asociaţia Guillaume Budé*, la iniţiativa lui Maurice Croiset, al cărei scop era studierea umaniştilor clasici. Colecţia „Guillaume Budé“ a editurii pariziene „Les Belles Lettres“ promovează, şi în zilele noastre, literatura antică, prin publicarea textelor originale, însoţite de traduceri şi comentarii.

[172] **Lazare de Bayf** (1496-1547): ambasador al lui François I la Veneţia şi în Germania şi traducător al teatrului grec în franceză. Fiul său nelegitim, Antoine de Bayf (1532-1589), a fost unul dintre cei şapte poeţi ai Pleiadei franceze.

[173] „[Dintre care] *unii în sonete sau cântări, /Iar alţii în hohote de plâns tragice /Îi fac să reînvie pe cei din vechime, /Dispăruţi în moarte.“*

[174] *„Care scrie atât de savant /Şi care pentru prima dată în Franţa, /L-a reînviat pe Democrit /Împotriva înţeleptei neştiinţe.“*

[175] **Noël du Fail** (1520-1591): gentilom breton, povestitor plin de ironie, de culoare şi de graţie rustică. A publicat în 1547 *Propos rustiques*, iar în 1584 *Contes d'Eutrapel*.

[176] **Clément Jannequin** (1480? - 1564): preot muzician, autor de opere profane, creator al muzicii descriptive (ex. *Lupta de la Marignan*). Bătălia, care a avut loc în 14 sept. 1515, şi în care François I i-a învins pe elveţieni, a inspirat o celebră pânză a lui Fragonard din 1836.

CAPITOLUL II

TEOLOGI ŞI CONTROVERSIŞTI

Să părăsim acum, poate întrucâtva dezamăgiţi şi având curiozitatea mai degrabă trezită decât potolită, mica lume a poeţilor în latină, aceşti Apoloni de colegiu care mai mult ne adâncesc nedumeririle în loc să ne aducă limpeziri. Să batem la uşa teologilor şi controversiştilor. Sunt altfel de oameni, chiar dacă unora dintre ei li se mai întâmplă să scrie versuri în latină: alte temperamente, alte obiceiuri, alte precauţii ce trebuiesc luate dacă vrem să le înţelegem şi să le apreciem cum se cuvine mărturia. Poate că, abordându-i, ne vom simţi mai bine puşi în gardă împotriva deformărilor de înţelegere profesionale. Vom vedea dacă nu ar fi mai nimerit să ne amintim că şi ei sunt, în primul rând, ca şi contemporanii lor, poeţii, oameni ai secolului al XVI-lea: oameni ai unui secol foarte îndepărtat de al nostru, în ciuda aparenţelor, îndeosebi prin structurile sale mentale.

I. O SCRISOARE A LUI CALVIN

În toamna tulbure a anului 1533, se putea remarca, în mediile pariziene de nuanţă evanghelică, prezenţa unui tânăr de curând ieşit din universităţile din Orléans şi Bourges. Îl chema Jean Calvin, era de loc din Noyon, şi nu de mult semnase, cu numele latinizat, *Calvinus*, un comentariu la tratatul *De clementia (Despre blândeţe)* al lui Seneca[1].

Vremea bunei înţelegeri trecuse. Sorbona îşi mobiliza susţinătorii împotriva „celor ce simţeau strâmb cu sufletul". În cartierele universitare, se respira un aer de luptă. În mai, Beda şi alţi câţiva doctori ce-i împărtăşeau părerile fuseseră exilaţi, din ordinul regelui. În ce-l priveşte pe Calvin, acesta îl frecventa pe bogatul negustor Etienne de La Forge, care, mai târziu, va fi ars pentru erezie. Îi frecventa de asemenea pe universitarii liberali grupaţi în jurul unui medic al regelui, Guillaume Cop din Basel: fiul acestuia, Nicolas, suspect de a avea idei înnoitoare, tocmai fusese ales rector anual la universitate. Amestecat printre aceşti oameni activi şi bine informaţi, Calvin îi adresează prietenului François Daniel,

din Orléans. în ultimele zile ale lui octombrie, o scrisoare foarte bogată în detalii[74a]: era istorisirea uneia dintre acele memorabile întruniri (cea din 24) în cursul cărora universitatea, sesizată de rege, îi dezavuă fără menajamente pe proprii ei teologi care, după spusa regelui, se făcuseră vinovaţi de a fi trecut pe lista cărţilor suspecte o lucrare apărută deja de doi ani: *Oglinda sufletului păcătos* de Margareta de Navara, sora însăşi a regelui François[75a]. Or, tocmai în această scrisoare. Thuasne, în termeni categorici, apoi Lefranc, în cuvinte tot atât de nete, au crezut că au găsit dovada faptului că, încă din 1533, clarvăzătorul Calvin, pătrunzând intenţiile ascunse ale lui Rabelais, l-a denunţat pe şleau ca pe cel mai mare duşman al lui Cristos.

1533: Calvin are 24 de ani. Încă nu a rupt cu biserica copilăriei sale, deci problema se pune aşa. Totuşi, are în cap, fără îndoială, discursul pe care îl va pronunţa solemn, de Ziua tuturor sfinţilor[2], prietenul său, rectorul Cop, şi care-i va scandaliza pe teologi nu pentru că ar fi conţinut erezii (aşa ceva nu exista în el), ci pentru că îi ataca violent pe scolastici. De altfel, tânărul nu ducea lipsă de vioiciune, şi nici de vervă: nici de o oarecare seducţie, s-ar putea spune, dacă admitem că portretul de om elegant păstrat de consistoriul bisericii valone din Hanau[76a], sau de asemenea vestitul email al lui Léonard Limousin sunt efigia autentică a lui Calvin în tinereţe. Cât despre corespondentul viitorului reformator - François Daniel, din Orléans -, acesta nu era nici fanatic, nici exaltat, nici ascet. Nu-l va urma pe Calvin în evoluţia sa; va rămâne la Orléans, bun catolic, şi va avea ca prieten pe un alt francez al cărui nume nu va avea nimic de-a face cu tristeţea: François Rabelais. Ne punem chiar întrebarea dacă nu cumva, graţie acestui Daniel, în acea vreme, Rabelais şi Calvin n-au putut să audă vorbindu-se amical unul despre celălalt, sau poate să se întâlnească, la Orléans...

Orice-ar fi cu aceste amănunte obscure, în octombrie 1533 Calvin îi trimite lui Daniel, pentru el şi pentru prietenii lui, o scrisoare juvenilă care miroase a praf de puşcă. După părerea lui Thuasne, în ea e denunţat *Pantagruel* ca obscen şi hulind credinţa. Aceasta e însă o eroare de erudit, prea repede crezut pe cuvânt. În fapt, rezumând într-un pasaj, în stil indirect, argumentele preotului de la Saint-André-des-Arts, Nicolas Le Clerc, duşman neîmpăcat al ideilor noi, şef al intransigenţilor în absenţa lui Noël Beda - care era în exil din 18 mai şi care nu va reveni la Paris înaintea sfârşitului de decembrie[77a] - Calvin îl face pe acesta să spună că, făcând lista cărţilor dăunătoare, socotise ca vrednice de condamnare nu scrierile unei femei ireproşabile, ci o întreagă serie de cărţi obscene; după care dă titluri: Pantagruel, Sylva etc. - *se pro damnatis libris habuisse obscaenos illos Pantagruelem, Sylvam Cunnorum, et ejusdem monetae*[3]; iar Calvin: *Omnes tamen fremebant obtendere ignorantiae speciem*, ceea ce ar trebui tradus prin: toţi s-au indignat, văzându-l că invocă scuza unei false ignoranţe.

Sensul e clar. Nu Calvin îl aduce în cauză pe Pantagruel, cum spune, din nefericire, pe urmele lui Thuasne, Lefranc[78a]. Ci Le Clerc, ridiculizat de Calvin.

Desigur, nimic nu ne permite să atribuim omului din Noyon o vie simpatie din instinct pentru Alcofribas - deşi, la acea dată, multe iluzii erau posibile. Felicitându-se că a găsit, într-un medic atât de învăţat, într-un elenist atât de savant, un aliat în campania sa împotriva abuzurilor scolasticii, e posibil ca, dacă l-a citit pe atunci pe *Pantagruel*, Calvin să fi fost tentat uneori să pronunţe, asemenea lui Luther ce-l măsura pe Erasm cu propria-i măsură, vestitul *Du bist nicht fromm!*[4] De aici însă până la a-l trece din oficiu printre partizanii lui Le Clerc pe care îl atacă şi îl denunţă în scrisoarea sa spre indignarea tinerilor din Orléans e, trebuie să mărturisim, o oarecare distanţă. Cu atât mai mult Le Clerc nu-l ataca pe *Pantagruel* ca pe o carte contrară credinţei, ci doar ca pe una obscenă. Aceasta făcea parte din arsenalul de scrupule şi de pudoare înclinată spre măgulire a oricărui om al vremii, fie el şi sorbonard[79a]. Dimpotrivă, tocmai calitatea de slujitor supus al Sorbonei îl făcea aşa de sever pe asprul preot de la Saint-André-des-Arts. Le Clerc nu presimţea ateismul în *Pantagruel*. Sesiza totuşi, în el, cu un excelent instinct, pornirea unui adversar redutabil pentru obişnuiţii bibliotecii Saint-Victor şi simpatia pentru evanghelici a unui spirit liber. Evanghelici care, deşi n-au trecut în mod special drept provocatori ai obscenităţii, au adoptat cartea răzbunătoare de îndată ce a apărut, au predicat-o, au adus-o şi au păstrat-o în bibliotecile lor.

* *
*

Prietenul şi ruda din Noyon a lui Calvin, care va publica, în 1535, la Neuchâtel, la editorul Pierre de Vingle, prima versiune franceză a Bibliei reformate - Olivétan, când va muri, în 1539, va lăsa şase cărţi „în limba vulgară“ în biblioteca sa [80a]: printre ele un exemplar din *Pantagruel*. În 1533 apăruse, însă, deja, „la Corint“ (şi probabil că, pe când scria celor din Orléans, în octombrie, Calvin a văzut la Etienne de La Forge sau altundeva), unul dintre acele mici pamflete anticatolice pe care tipografiile din Neuchâtel le vor înmulţi şi pe care Th. Dufour, cândva, le-a catalogat într-o *Notă* vestită. E opera lui Antoine Marcourt, predicator cunoscut, autor al afişelor din 1534. Cum se intitulează? *Le Livre des Marchans, fort utile à toutes gens, nouvellement composé par le sire Pantapole, bon expert en tel affaire, prochain voysin du Seigneur Pantagruel (Cartea neguţătorilor, foarte folositoare la tot soiul de oameni, scrisă nu de mult de domnul Pantapole, deosebit de priceput în astfel de lucruri, vecin apropiat al meşterului Pantagruel)*[81a].

„Vecin apropiat al meşterului Pantagruel“: formula are în ea ceva simbolic. La acea dată, reformaţii, adepţii înnoirilor şi anti-catolicii se simt (şi îşi spun astfel) vecini apropiaţi ai lui Rabelais şi ai enormului său erou. Şi, în ciuda anatemelor ulterioare ale lui Calvin, nu vor renunţa uşor la această denumire. Într-o notă publicată mai demult în *Revue des Etudes rabelaisiennes* (IV, 224),

Henri Pirenne atrage cu folos atenţia asupra succesului pe care l-au cunoscut în Ţările de Jos operele lui Rabelais - într-o lume a catolicilor în care părintele lui Pantagruel avea să-şi găsească mai târziu un imitator, aproape un plagiator, în persoana lui Marnix de Saint-Aldegonde. Marnix, pe jumătate din Franche-Comté - şi am amintit în alt loc câteva fapte burgunde[5] care ne fac să ne gândim, din nou, la cele de „mai departe". Am mai putea găsi şi altele, urmându-l pe Marcel Bataillon[82a], în Spania neconformistă a anilor 1550. Mărturii ce confirmă teza unui Rabelais nu anti-creştin, ci simpatizând şi susţinând Reforma, sau, cel puţin, semnele care o anunţă în Franţa: mişcarea evanghelică.

Aşadar, ne-am grăbit. Nu există nici o acuzaţie a lui Calvin împotriva lui Rabelais, cel puţin în 1533. Există doar un teolog de Sorbona, Maestrul Le Clerc, care, incriminându-l pe Rabelais, face dovada publică a minţii sale greoaie şi a ipocriziei: *omnes fremebant eum obtendere ignorantiae suae speciem*[6]. *Omnes*, inclusiv Calvin, ce „freamătă", din afară.

Lăsând la o parte acest text, cea mai veche mărturie produsă pentru a stabili ateismul lui Rabelais nu datează decât din 1538. Dar faptul ce trebuie dovedit nu e că Rabelais a fost raţionalist, propagator al necredinţei, lider al coaliţiei îndreptată împotriva creştinismului. A fost toate acestea încă din 1532, în *Pantagruel*. Ce e atunci cu textele din 1533, sau posterioare lui 1538? O să vedem, dacă vom avea ce, dar între 1532 şi 1538 lumea a înaintat, şi încă foarte repede. 1533, octombrie: întrevederea de la Marsilia. 1534, martie: excomunicarea lui Henric al VIII-lea; octombrie: afişele. 1535, ianuarie: edictul de suprimare a tipografiei; iunie: Biblia lui Olivétan. 1536, martie: publicarea, la Basel, a operei *Institutio Christiana*[7]; iulie: moartea lui Erasm... Ne oprim aici, fără a merge până la apariţia *Clopotului lumii* la Paris, la editura lui Morin, în ianuarie sau februarie 1538; şi nici, la celălalt pol, până la organizarea la Strasbourg, de către Calvin, la sfârşitul anului, a mamei bisericilor reformate franceze. Aceste câteva fapte sunt de ajuns. Ele ne avertizează că în aceşti ani tulburi ai secolului al XVI-lea, când oamenii trăiau situaţii ambigue, când ideile se năşteau cu o rapiditate neobişnuită, nu avem nici un motiv să amestecăm momentele.

II. ÎNCHIPUIRILE LUI GUILLAUME POSTEL

O dată lăsată la o parte scrisoarea lui Calvin, între 1532 şi 1543 teologii, filosofii şi controversiştii păstrează o linişte totală în legătură cu opera lui Rabelais şi lipsa de credinţă a autorului. În paranteză fie spus, vedem că, dacă versurile în latină invocate de Thuasne şi Lefranc îl vizau pe Alcofribas şi romanele sale, laicii şi profanii ar fi fost în mare avans faţă de clericii şi învăţaţii doctori, de orice orientare; ceea ce, la drept vorbind, ar putea surprinde. Textele lui Visagier, ale lui Bourbon, ale lui Sussannée, discutate de noi, sunt

strânse în intervalul 1536-1538. În acest răstimp, la cei docţi e linişte şi un calm plat. Abia în 1543, marele an în care apar *De revolutionibus orbium coelestium (Despre mişcarea de revoluţie a sferelor cereşti)* de Copernic[8] şi *De humani corporis fabrica (Despre fabrica trupului omenesc)* a lui Vésale[9], unul dintre ei ia cuvântul. Guillaume Postel denunţă câţiva transfugi notorii ai Reformei, deveniţi de o vreme atei îndărătnici. Precum Villanovanus, execrabilul autor al execrabilului tratat *Cei trei profeţi*; sau autorul *Clopotului*, cel al lui *Pantagruel*, cel al *Noilor Insule*: un cvartet de nelegiuiţi şi de copii pierduţi[83a].

Villanovanus: altfel spus Michel Villeneuve, adică Michel Servet care tocmai a publicat la Lyon, în 1542, la editorul Hugues de la Porte, o ediţie a Bibliei, cu textul latin al lui Sanctes Pagnini şi cu adnotări care i-au adus interdicţia. Pe acest biet Servet, unii se încăpăţânează să nu-l recunoască sub acest nume, sau să-l confunde cu celălalt *Villanovanus*, Simon de Neufville, maestrul lui Dolet la Padova. Despre acesta din urmă nu ştim însă nimic, şi nu lui, ci lui Servet i se atribuie miticul *Tratat despre cei trei impostori*. Lui Servet, şi încă multor altora, se întelege: de la Averroes şi Frederic al II-lea la Giordano Bruno, Campanella şi Milton, trecând prin Boccaccio, Machiavelli, Aretino, Pomponazzi, Ochino, Rabelais - cam mulţi părinţi pentru un tratat mitic. Faptul picant e că i s-a atribuit şi lui... Postel[84a], care habar n-avea de asta în 1543...

Clopotul e cunoscut, ca şi autorul său. Cât despre enigmaticul tratat al *Noilor Insule*, să fie oare vorba de o adaptare franţuzească (necunoscută) a *Utopiei, Libellus vere aureus de optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia (Cărticica cu adevărat de aur despre cea mai bună stare a statului şi despre noua insulă Utopia)*? Sau poate ar trebui să ne gândim la *Disciple de Pantagruel (Discipolul lui Pantagruel)* care, din 1538 cel puţin, apare şi reapare cu titlul: *Le voyage et navigation que fist Panurge, disciple de Pantagruel, aux isles incogneues et estranges? (Călătoria şi drumul pe mare făcute de Panurge, discipol al lui Pantagruel, până la insulele necunoscute şi îndepărtate)?* Nu vedem însă aici nici o adaptare franţuzească a Utopiei vrednică de luat în seamă. iar *Discipolul lui Pantagruel*, care nu e decât o insipidă rapsodie[85a], nu are nimic, îmi pare, ce ar putea trezi admiraţia unui Postel. Gilbert Chinard, în lucrarea sa *L'Exotisme américain au XVI^e siècle (Exotismul american în secolul al XVI-lea)*, semnalează în trecere o carte publicată la Paris în 1533, de editorul Colines: *Extraict ou recueil des Isles nouvellement trouvées en la grand mer océane (Extras sau culegere despre insulele nou descoperite în întinsa mare a oceanului)*. E o versiune franţuzească, datorată unui anume Antoine Fabre, a primelor trei *Decade* ale lui Pierre Martyr d'Anghera, însoţite de un rezumat al celei de a patra şi de două povestiri despre Mexic redactate după scrisorile lui Cortez: toate dedicate ducelui d'Angoulême, iar povestirile Doamnei Marguerite de France[86a]. Unele pasaje ale cărţii au reţinut atenţia lui Chinard;

de pildă, el semnalează o digresiune destul de curioasă asupra locuitorilor insulei Hispaniola (p. 23), promovați de Fabre la demnitatea de strămoși ai unei lungi descendențe, aceea a „bunilor sălbatici". Oamenii din marea insulă „trăiesc în vârsta de aur". Buni de la natură, necunoscând răutatea, „nu-și înconjoară cu șanțuri, și nici cu garduri, propretățile". Dimpotrivă, „își lasă grădinile deschise, deși nu au legi, cărți sau judecători; ei urmează ceea ce e drept prin propria lor fire, și îl socotesc rău și nedrept pe cel căruia-i place să-l supere pe un altul".

Oare acestea să-i fi reținut atenția lui Postel? La nevoie, putem crede că da. Să ne amintim că a adăugat atacurilor sale împotriva necredincioșilor, la numai două pagini distanță, în același capitol, o denunțare în regulă a libertinilor ce se reclamă de la spiritul Evangheliei „cu condiția să trăiască departe de el și după pofta inimii, nelipsindu-se de nici o voluptate". El vizează, ne-o spune clar, abația din Thélème[87a]: *„ut interpretatus est Christomastix in Abbatia Thelemeton ludoque pillae palmariae*[88a;10]. Doar că nu prea se vede cum traducerea în franceză a unei lucrări a catolicului Pierre Martyr ar fi meritat să fie clasificată printre cărțile unor reformați deveniți, de puțin timp, promotori ai necredinței. Desigur, nu e prima surpriză pe care ne-o rezervă Postel, și dacă vrem să apreciem la justa sa valoare textul studiat de Abel Lefranc, va trebui, absolut obligatoriu, să-l reașezăm în mediul său.

Să citim așadar, de la un capăt la celălalt, curioasa lucrare care l-a inspirat: *Alcorami seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae liber (Cartea armoniei evangheliștilor cu Coranul sau legea lui Mahomet)*. Nu e o plăcere. Latina lui Postel e dintre cele mai neîmbietoare. Încă din primele pagini, orientalistul povestește că și-a pus la punct marea sa operă, *De Orbis concordia (Despre armonia lumii)*, în intervalul record de două luni și pe o iarnă atât de cumplită încât, dacă nu și-ar fi încălzit în fiecare clipă pana cu propria-i suflare, cerneala înghețată nu i-ar fi îngăduit să scrie în continuare. Bieți truditori ai vremurilor grele! Simțim totuși că au rămas nu puține bucăți de gheață împrăștiate în proza din *Armonia Coranului*. Pe deasupra, cartea, imprimată pe cheltuiala lui Postel de un tipograf oarecare, se prezintă destul de rău: nu există nici alineate, nici spații libere în micile ei pagini tipărite cu caractere italice înghesuite, și, mai ales, nici o punctuație. Cu toate acestea, lucrarea e importantă. Nu a fost pusă, în istoria ideilor secolului, la locul ce i se cuvine. Dar cine oare se mai interesează astăzi de această gândire obscură? Cine e dispus să facă efortul de a-l mai citi pe curiosul, inteligentul, originalul Postel?

* *
*

A face unitatea morală a lumii. A-i face să se simtă frați, în sânul unei biserici ecumenice în sensul deplin al cuvântului pe toți credincioșii, din toate sectele, din toate țările și din toate continentele; a obține doar prin forța persuasiunii,

prin puterea evidenţelor raţiunii[89a] - *ratione evidentiae*, cuvintele îi aparţin lui Luther - ca protestanţi şi catolici, evrei şi mahomedani, păgâni şi idolatri, oameni din noile pământuri ale Americii sau Africii, misterioasele imperii ale Orientului - toţi aceştia, înzestraţi cu aceleaşi organe, să se simtă legaţi fără rezerve şi ostilităţi într-un catolicism atât de lărgit încât să poată fi socotit identic cu religia naturală şi înnăscută pe care un Dumnezeu drept a sădit-o în sufletele creaturilor; a face apel, dincolo de diversitatea contradictorie a dogmelor, la sentimente elementare, la tendinţe instinctive ale oricărei făpturi umane: elanul plin de recunoştinţă spre Creator; aspiraţia, mai puternică decât moartea, care ne face să concepem şi să dorim, ca pe o supremă recompensă, posedarea fiinţei divine în nemurire; a nu blama, a nu exclude şi a nu respinge pe nimeni, ci a recrea vârsta de aur unindu-i pe catolicii regeneraţi, pe protestanţii eliberaţi de erori, pe necredincioşii readuşi la credinţă, pe turcii atât de caritabili şi de toleranţi, pe evrei îndeosebi, ei care se află în posesia unei atât de importante părţi a poruncilor legii naturale: pe scurt, a împăca toate divergenţele sub domnia unei Raţiuni identică legii lui Cristos, ce i-a inspirat, pe rând, pe fondatorii de religii, pe profeţi, magi, filosofi, întreaga istorie răspândită în secole, toate seminţiile pământului, toate religiile veacurilor - iată care a fost, degajată de himerele unui iluminism naiv, frumoasa speranţă a lui Guillaume Postel cel Cosmopolit, îmbogăţind vechiul vis de unitate al Evului Mediu cu tot ce aveau în materie de gândire îndrăzneaţă descoperirile geografice, dezvoltarea misiunilor creştine şi reînnoirea vieţii religioase pe care o atesta înmulţirea rapidă a sectelor eretice.

Iată cum se îndreaptă ca spre un miraj, cu convingerea că, într-o zi, în Siria, la mormântul lui Adam devenit temelia Scaunului Pontifical, nu se va mai auzi bătând decât marea inimă unanimă a popoarelor, adunate într-o singură biserică şi o singură naţiune sub domnia lui Isus, Regele Regilor - iată cum se istoveşte în strădanii, călătorii, demersuri de tot felul, acest copil de ţăran, orfan la doisprezece ani şi lucrând, pe rând, ca învăţător şi ca servitor de fermă în regiunea de Beauce, devenind apoi, în 1525, la cincisprezece ani, servitor la Sainte-Barbe, alergând de la Francisc I la Ferdinand, de la Margareta la Loyola, într-un loc sâcâit, într-altul ascultat cu atenţie, târând după el pretutindeni povara unei tinereţi petrecute în mizerie, în subalimentaţie, lipsită de confort şi chiar de somn: nu e nimic de mirare în dezechilibrarea nervoasă, foarte firească a unui astfel de erou al gândirii singuratice[90a]... La Veneţia, va fi iertat ca fiind nebun; la Roma, va fi întemniţat patru ani de Inchiziţie, la Lyon urmărit la plângerea făcută de miniştri ai regelui. În sfârşit, se va vedea internat, la Paris, mulţumită îndurării plină de simpatie a parlamentarilor, în stăreţia Saint-Martin-des-Champs. Unul dintre rarii scriitori ai vremii în stare să evoce imaginea cuiva, Florimond de Raemond, ni-l arată în acel decor, cu o barbă albă mare, o ţinută maiestuoasă şi ochii aruncând flăcări asemenea unor pietre preţioase de culoare roşu aprins; când oficia (pentru că era preot), din capul său

încăruntit ieşea, în momentul sfinţirii, un fum gros - „de încordarea cu care spiritul i se îndrepta spre acel mister“[91a].

Era, la drept vorbind, dezechilibrul unei fiinţe de geniu, cu elemente de iluminat şi de delirant - se credea nemuritor şi spunea adesea că prin el vorbea Cristos -, dar în mintea sa fecundă şi tulbure au încolţit cu anticipaţie nişte visări de Saint-Simon[11], amestecate cu resentimentul obscur al unui fel de socialism creştin. A fost prezentat regelui François, şi graţie acestuia a plecat în 1535 în Orient, împreună cu ambasadorul La Forest, parcurgând Grecia, Asia Mică, parte a Siriei, şi învăţând greaca vulgară, turca, araba, copta, armeana, căutând de asemenea, cu preţul a mii de pericole şi de lipsuri, manuscrise prin mănăstiri. Când s-a reîntors, Francisc I l-a numit, în 6 martie 1538, profesor de greacă, arabă şi ebraică la Collège de France. A publicat chiar în acel an, sub forma studiului a douăsprezece alfabete, un prim eseu confuz de gramatică comparată, apoi a scris o gramatică arabă şi a ajuns maestrul necontestat al studiilor de orientalistică, prinţul orientaliştilor parizieni.

Aceasta n-a durat însă mult. De la întoarcerea sa din Orient, problemele religioase îl chinuiau mult mai mult decât cele de lingvistică şi de studii orientale. Nu numai că suferea, precum atâţia oameni ai vremii, de fragmentarea creştinismului în secte, din zi în zi tot mai pornite la a se opune una celeilalte; dar, de când bătuse drumurile Orientului, viziunea sa, brusc lărgită, îi arăta o lume împărţită între un creştinism minoritar şi alte religii, de care trebuia ţinut seama, oricât de puţine date statistice am fi avut, şi care acopereau, cu mult mai mulţi adepţi, un câmp mult mai vast decât cel al credincioşilor lui Cristos. Problema nu era doar de a împăca într-o unitate rivală confesiunile ce se reclamau de la Cristos, ci de a reconcilia întreaga umanitate.

În acest fel, de timpuriu şi în modul cel mai natural, Postel se instală, ca un precursor, printre căutătorii Universalului al căror prototip laic îl va constitui Bodin[92a; 12] Bodin, cu preocupări în domeniul instituţiilor politice (vezi *Republica*), al dreptului comparat (vezi *Juris Universi Distributio, Împărţirea dreptului natural*), al religiei (vezi *Heptaplomeres*), în care dorea să substituie catolicismului, ce îi apărea ca ruinat, un universalism pe bază de cunoştinţe ştiinţifice şi de studiu comparativ al faptelor: într-un cuvânt, pe bază umană, deschizând astfel primele verigi ale unui lung lanţ ce va duce mai întâi la Leibniz, care va visa la o organizare politico-religioasă a oamenilor, apoi, mai târziu, la Enfantin[13] şi la discipolii lui Saint-Simon, şi ei bântuiţi de acest mare vis oriental. Postel îi precede pe toţi. Încă în 1540, aşa cum spune un frumos vers dintr-un sonet mediocru descoperit de Thevet,

Il méditoit en lui la Concorde du Monde[14].

* *
*

Armonia Coranului din 1543 se leagă direct de marele proiect al lui Postel. E un rechizitoriu viguros îndreptat împotriva reformaţilor, aceşti aţâţători la schismă şi provocatori la necredinţă. În titlu, Postel îi numeşte „evanghelişti", iar în textul lucrării „cenevanghelişti"; în legătură cu aceasta, se explică în Epistola de dedicaţie către episcopul Claude Dodée: „Folosesc cuvântul evanghelişti după moda germanică; noua sectă îi numeşte astfel pe cei ce o predică. Spun chiar şi cenevanghelişti, şi, după cum adoptă o ortografie sau alta, traduc *Cenevangelistas, id est vanos*, sau *Caenevangelistas, id est novos*"[93a; 15]. Dublul joc de cuvinte e în gustul pedant al epocii.

Armonia Coranului urma să facă parte din vasta lucrare a lui Postel, *Armonia lumii*, care ar fi realizat prima parte a proiectelor sale: cea pe care o defineşte în epistola dedicatorie a cărţii *Cosmographiae disciplinae compendium (Breviar al ştiinţei cosmografiei)*. Era vorba de a prezenta o demonstraţie raţională, perfect limpede şi evidentă, a dogmelor fundamentale ale catolicismului[94a]. După o primă carte, consacrată demonstrării câtorva adevăruri dificile: Trinitatea; crearea lumii *ex nihilo*; învierea şi nemurirea sufletelor; după o a doua carte conţinând o respingere în regulă a erorilor lui Mahomed, cel mai periculos duşman al lui Cristos; după o a treia carte degajând principiile comune tuturor popoarelor şi tuturor religiilor, o a patra carte punea problema căilor şi mijloacelor. Cum să-i aduci la dreapta credinţă pe sectanţii înrăiţi ai Islamului? dar pe păgâni, popoarele din Italia, pe evrei - dar, oare, pe schismatici, precum noua sectă a cenevangheliştilor, atât de redutabilă deoarece e atât de apropiată de adevăratul creştinism? *Armonia Coranului şi a cenevangheliştilor* constituie, singură, ultima parte a cărţii a patra. Iar dacă Postel a detaşat-o din lucrarea sa capitală, aceasta e din cauză că ea a avut de suferit la Paris, din cauza Sorbonei, mari modificări - al căror detaliu îl dă la paginile 8-11 ale lucrării -, după care Jean Oporin se oferi, în sfârşit, să o editeze. Or, Postel nu putea trimite în mod decent, aşa cum arăta la p. 12, unui om din Basel reformat, un atac metodic împotriva Reformei. Îl tipări, aşadar, la Paris, pe cheltuiala lui, dar şi cu toate riscurile.

Aceste amănunte nu au nimic inutil. E important să ştim, pentru cunoaşterea nu numai a lui Postel şi a lui Rabelais, dar şi, dincolo de aceasta, a întregii evoluţii intelectuale a secolului lor, că *Armonia Coranului* nu e o carte îndreptată împotriva „padovanilor", cum ne-am obişnuit să spunem în ultimul timp, adică împotriva ateilor descinşi din Aristotel, şi îndeosebi împotriva acelui Pomponazzi şi a partizanilor în care suntem tentaţi, după succesul unei cărţi preţioase, să rezumăm şi să absorbim orice mişcare de idei neconfesională a epocii. Postel se va ocupa de aceşti aristotelicieni mai târziu, şi anume în 1552, în cartea intitulată *Liber de causis... contra Atheos (Cartea despre cauze... împotriva ateilor)* şi în *Eversio falsorum Aristotelis dogmatum (Răsturnarea falselor învăţături ale lui Aristotel)*; dar în 1543, când îl incrimenază pe *Pantagruel*, se

leagă de Reformă sau, după cum spune chiar el, de evanghelişti - de cenevanghelişti. E un fapt ce merită a fi reţinut de acum deja[95a].

Aşadar, Postel începe prin a arăta minunata concordanţă ce apare între doctrina Coranului, prototipul cărţilor condamnate, şi cea a cenevangheliştilor. Pentru orientalistul nostru, aceşti fii spirituali ai lui Luther nu sunt decât mici prunci nelegitimi ai lui Mahomed; şi aflăm, cu lux de texte, tot ce-i apropie pe aceşti necredincioşi: *quid inter Mahumetanos et Cenevangelistas intersit*[16]. Postel dă o listă cam haotică (p. 21) a 28 de propoziţii extrase din Coran, care ar putea fi semnate, toate, de cenevanghelişti: *non valent aut prosunt ulli aliena opera; patroni et intercessores non valent apud deum; Mariam non debere coli aut honorari...*[17] - Dar există şi propoziţii mai interesante, asupra cărora explicaţiile lui Postel nu sunt lipsite de interes: iat-o pe a zecea [96a]: *nullis miraculis opus esse ad confirmationem religionis*[18] -, şi cea de a douăzeci şi şaptea: *Hominem frequenter destitutum libere arbitrio dicit et fatum non raro forunamque cum Deo confundit* [Muhamedes]...[19]

* *
*

Dacă cenevangheliştii profesează, precum musulmanii, asemenea nelegiuiri, e uşor de înţeles că trecerea de la doctrina lor, pe care o declară creştină, la lipsa cea mai clară a credinţei, e lesnicioasă. Postel denunţă alunecarea. Cenevangheliştii nu fac doar profesie de erezie, ci de lipsă de credinţă, spune el: acesta e chiar titlul părţii a doua a cărţii sale. Şi tocmai în această a doua parte, arătând scopul tainic spre care tinde noua sectă, îl atacă pe Rabelais deodată cu Villanovanus (Servet), cu Des Périers şi cu autorul *Noilor Insule*, toţi reformaţi ca origine şi ca preocupări: *quorum authores olim erant Cenevangelistarum antesignani*[20]. Necredinţa lui Rabelais nu e deci, pentru Postel, ceva original sau excepţional. Hrănit cu doctrina evanghelică, Rabelais e doar unul dintre martorii marcanţi ai unei evoluţii, ai unei alunecări pe care el o denunţă: de la evanghelism la impietate.

Dar în ce constă, pentru Postel, impietatea? Citindu-i argumentaţia, încercăm o oarecare surpriză. Sau, mai precis, am încerca-o, dacă am ignora totul despre felul de a gândi şi raţiona al oamenilor epocii. De exemplu, aflăm[97a] că a proclama, împreună cu evangheliştii: „creştinul nu trebuie să creadă decât ce e conţinut în scrierile canonice" - sau a rânji, împreună cu ateii: „nu trebuie crezut în Evanghelie" e totuna. Există, desigur, o oarecare ingeniozitate, chiar clarviziune, în argumentaţia lui Postel asupra acestui punct; o reproducem, deoarece ea însăşi reproduce, probabil, obiecţiile ascunse ale libertinilor epocii: „Tot ce apare în Noul Testament? Fie. Dar nu aflăm de nicăieri că Noul Testament e Evanghelia, mai degrabă decât orice alt text... Atunci? Iată concluzia: să credem în Biserică, înainte de a crede în Evanghelie"...Atâta că acest raţionament ne face să

credem că impietatea din *Pantagruel*, denunțată de Postel, e mai degrabă una dedusă decât una flagrantă. Și dedusă de departe, de oameni ce se ridică împotriva scolasticii, dar care, după cum se poate vedea, cunosc resursele logicii celei mai subtile și se servesc de ele cu abilitate, pentru a da greutate intuițiilor lor. Procedeu constant la Postel, căci mai departe îl vedem, în vreme ce își urmează rechizitoriul împotriva reformaților, enumerând[98a] cele mai strigătoare la cer orori ale emulilor lui Mahomed: iată-i respingând tradițiile Bisericii, făcând din Dumnezeu autorul păcatului, declarând că în Biserică există lucruri ce trebuie îndreptate (aceasta e, spune Postel, cea mai grozavă negare a lui Dumnezeu, căci toate se înlănțuie), negând, în sfârșit, liberul arbitru, dând la o parte orice merit al creaturii, descurajând-o în bunele sale înfăptuiri: iată câteva dintre cele mai atroce doctrine ale acestor adevărați Anticriști. Astfel, *Pantagruel* e o profesie publică și evidentă de lipsă de credință, dar *De Servo Arbitrio (Despre libertatea aservită)* a lui Luther nu e mai puțin. Și așa se restrânge puterea acuzațiilor lui Postel împotriva lui Rabelais. În orice caz, cele de mai sus ne îndepărtează de sentimentul că Rabelais nu era un om ca mulți alții din vremea sa - un om cu spiritul îndrăzneț, cu un bun simț robust, prea puțin înclinat spre efuziuni mistice, ca și spre subtilități teologice; în rest, solid sprijinit pe un mănunchi de idei curente pe care le critica, și care-l ajutau să-i critice pe alții. Un revoluționar care a luat-o înaintea secolului său pe calea negării, ceva nemaiîntâlnit în sensul precis al cuvântului? Nu aceasta vedea, în Rabelais, Guillaume Postel, oricât ar fi fost el de clarvăzător. Atacurile sale nu-l izolau pe Alcofribas, ci-l așezau la locul lui.

* *
*

Nu trebuie să ne temem de a insista asupra acestui punct și, cum l-am citat pe Postel ca martor în marele proces de anticreștinism militant intentat lui Rabelais, de a aduce lumină, atât cât e posibil, în legătură cu această mărturie importantă. Postel ne spune că autorul lui *Pantagruel* a fost câștigat cu totul de cauza evanghelică, fiind unul dintre șefii sectei (*antesignani*). Probabil nu e exact, sau, mai curând, nu e nuanțat. Dar remarca nu e făcută pentru a sprijini, măcar, teza unui Rabelais ateu încă în 1532? Postel adaugă că, chiar și în *Gargantua*, care e posterior lui *Pantagruel*, Rabelais se reclamă de la Evanghelie, deși o interpretează foarte liber. De acord, și tocmai acest lucru vom încerca să îl stabilim, doar că sub o formă oarecum diferită. Postel îl acuză apoi de a declara că natura e bună în ea însăși și de a-i învăța pe oamenii „liberi și de bună familie" scandaloasa morală a lui „fă ce dorești". Conchid că, din aceste premise, se pot deduce consecințe nesfârșite, și Postel nu pierde ocazia. Ne îndreptățesc ele, totuși, să-l schimbăm pe Rabelais-ul lui Gebhart, care nu se fălea că ar fi revoluționar, sau pe cel al lui Stapfer, ce se prezenta ca un reformat, cu un Rabelais liber cugetător și agresiv?

Mai adăugăm că Postel nu va percepe în Rabelais un pericol decât destul de târziu. *Armonia Coranului* e din 1543. Cu cinci ani mai înainte, în 1538, dedicându-i cardinalului Du Bellay cartea sa *De originibus (Despre începuturi)*, Postel celebra generozitatea bunului său Mecena față de toți oamenii de spirit ai vremii: „ca martori ai grijii tale, spunea el, îi am pe toți cei ce sunt mai distinși în diferite ramuri ale științei umane: ei au recurs la tine de fiecare dată când îi asaltau necazurile... La cel bun să mai amintesc aici bunăvoința care le-a adus atâtea avantaje lui Paolo Giovio, Rabelais, Bigot și alții, de o așa admirabilă erudiție?" Textul acesta e interesant[99a]. El confirmă, cel puțin, că în 1538 Rabelais - autorul lui *Pantagruel* și al lui *Gargantua* - nu era un obiect de scandal pentru Guillaume Postel. Pentru că altfel orientalistul l-ar fi părăsit în masa anonimă a clienților lui Du Bellay. Între 1538 și 1543, Postel și-a schimbat părerea despre Rabelais, sau, mai precis, despre cărțile sale: pentru că nu citează numele autorului lor. S-ar putea, oare, ca schimbarea să fie dictată de motive personale?

În foarte interesanta prefață a *Gramaticii arabe* tipărită la Paris de același editor, în același an, fără îndoială, cu *Armonia Coranului și a evangheliștilor*, avem un pasaj ciudat[100a]. Cu îndrăzneala gândului pe care pare a o avea adesea, și căreia e greu să-i măsurăm exact întinderea, Postel ne arată imensa, „catolica" extindere a Islamului.

Această religie, spune el, s-a răspândit atât de mult în univers, încât, având în vedere cele trei părți ale lumii, nu e nici una care să-i scape. Ea ocupă întreaga Africă, în afara Nubiei Preotului Ioan; toată Asia, de la un cap la celălalt; în sfârșit, se înfige în Europa orientală și mediteraneană: în Grecia a pătruns deja. E o religie cvasiuniversală. Limba în care se exprimă, araba, e, deci, o limbă universală. Dar cunoașterea ei nu e numai indispensabilă pentru a parcurge atâtea țări ale lumii și a vorbi cu atâția oameni. Savanții n-au voie să se dezintereseze de o limbă ce le dă cheia științei orientale. Datorăm atâtea lucruri arabilor! În primul rând, astrologia și practica medicală. - Aici, Postel îi atacă puternic pe galeniști[101a]. „N-au decât să râdă cât vor, acești indivizi care pretind, în vreme ce-și satisfac dorința de bârfă, că-și fac un nume de mari erudiți: în ce mă privește, socot că nu există nimeni care, preocupat de știință și de practica ei, să nu fie tributar arabilor, după ce și-a însușit teoria de la Galen." După cum știm, Rabelais avea, pentru Galen, o vie admirație. Și ne putem întreba dacă nu cumva apare, în acest pasaj, o aluzie latentă la anume controverse[102a], sau cel puțin la conversații, la Paris sau Saint-Maur, între omul familiei Du Bellay și protejatul cancelarului Poyet - dacă nu ne-am aminti, printre altele, că, în scrisoarea sa către Pantagruel, Gargantua îl îndeamnă pe fiul său să se caute de sănătate la doctori atât greci, arabi, cât și latini; că îl sfătuiește, într-o vreme când, în Franța, nimeni nu învăța araba, să studieze, împreună cu caldeeana, și limba arabă - și că Rabelais însuși vorbește undeva de un episcop de Caramith „care a fost preceptorul lui de arabă, la Roma".

Să ne ferim, în orice caz, şi aceasta va fi ultima noastră remarcă, de a recunoaşte în judecata lui Postel asupra creştinismului lui Rabelais, verdictul autorizat al unui catolic de strictă obedienţă. Nu putem înţelege un text al lui Postel dacă nu ne aşezăm în punctul de vedere, foarte precis, al acestui precursor al lui Campanella, al acestui propagandist al religiei naturale ce îmbrăţişează, într-un creştinism lărgit, tot ce e mai bun (şi, în fond, identic) în iudaism, islamism şi creştinism. Ironia şi „lucianismul" lui Postel din *Pantagruel* nu puteau să nu şocheze pe filosoful cu temperament de profet şi apostol care era Postel. El îi purta pică lui Rabelais, fără îndoială, pentru că folosea rău marea forţă intelectuală pe care o avea, pentru că nu-şi consacra eforturile unei opere pozitive de reconstrucţie religioasă, şi mai ales pentru că îşi îndreptase întreaga simpatie spre acea Reformă pe care Postel, precum mai târziu Campanella şi mulţi alţii, o detestau din adâncul sufletului, deoarece, despărţind vechea lume creştină în părţi ostile, făcuse şi mai grea operaţia de unificare căreia acest straniu apostol îi consacra întreaga sa viaţă. Dar când îl califică pe Rabelais drept *Cristomatrix* (Călău al lui Cristos) trebuie să-l luăm în tragic? Luther era pentru el „prinţul Anticriştilor"?

* *
*

Să nu conchidem din acestea că judecăţile lui Postel ar fi absurde. E foarte posibil ca opera lui Calvin să ne mascheze această evoluţie pe care o denunţă, ca şi alunecarea reformaţilor spre doctrine tot mai liberale. Evoluţia de care vorbim n-a fost însă mai puţin reală. Şi un om a ştiut-o, a văzut-o, precum Postel, denunţând-o şi el, în felul lui, care nu e acela al lui Postel, deoarece e limpede că nu avea să pună în cauză Reforma. Acest om a fost Jean Calvin.

Excuse aux Nicodémites (Iertarea către Nicodemiţi) urmează, după un an, *Armonia Coranului şi a evangheliştilor*. Nu cred că aş fi victima unei iluzii dacă admit că, de fapt, Calvin nu a ignorat atacul violent, şi la drept vorbind periculos, al lui Postel împotriva Reformei: al lui Postel precursor îndepărtat, dar direct, al canonicului Janssen şi susţinând aceeaşi teză cu el, linie după linie, cuvânt după cuvânt, în cutare pasaj din *Armonia Coranului*, în care, exaltând inocenţa şi candoarea germanică în vremurile ce au precedat Reforma, îi opune decăderea morală, invazia de vicii şi de crime ce nu pot fi numite care au urmat-o: e transformarea patentă a pedestraşului german, cândva cinstit şi pios, în bruta dezlănţuită a noilor doctrine[103a] - căci, având un simţ foarte fin al slăbiciunilor adversarului, Postel îşi îndreaptă efortul împotriva *moralei reformatorilor*. Şi în tot ce ne spune despre aceşti cenevanghelişti de curte, utilizează în folosul propriilor vicii teoria justificării doar prin credinţă, există notaţii clarvăzătoare, amestecate însă cu multe acuzaţii părtinitoare[104a]. Notaţii ce ne permit să reconstituim, într-un mod plauzibil, o evoluţie religioasă destul de frecventă pe atunci şi, îndeosebi,

să revizuim vechea teorie conform căreia se poate trece uşor de la catolicism, dar nu de la evanghelism, la un anumit raţionalism indiferent. Nu mă pot împiedica să cred că *Aulici Cenevanghelistae (Cenevanghelistii de curte)* a lui Postel îi anunţă, cu anticipaţie de un an şi cuvânt cu cuvânt, pe acei „protonotari delicaţi" pe care Calvin îi va respinge violent cât mai departe, ca fiind atinşi de nicodemism. Şi ca să spun totul, aş fi foarte mirat dacă *Armonia Coranului* n-ar fi una dintre sursele şi, prin reacţie, una dintre cauzele lucrării *Excuse de M. Jean Calvin*[105a] *(Scuzele domnului Jean Calvin)*.

III. O CONDAMNARE ÎN SORBONA (1543)

Că, în 1543, Postel, ca şi alţii, şi-au dat seama că nici *Pantagruel* nici *Gargantua* nu erau catehisme ireproşabile de perseverenţă, nu trebuie să ne facă să ne mirăm. O celebră autoritate se însărcinase să o arate tuturor, anume Facultatea de Teologie din Paris. Or, ca să nu vorbim decât despre Postel, dacă el povesteşte îndelung disputele sale cu acest corp ilustru în a sa *Armonie a Coranului*; dacă are împotriva acestuia cuvinte amare şi îndrăzneţe, pare foarte preocupat, pe de altă parte, să-şi etaleze prieteniile ortodoxe. Nu numai că laudă episcopii evlavioşi precum Georges de Selve, episcop de Lavaur, sau pe Robert Ceneau, episcop de Avranches, fără să mai vorbim despre acel Robert Dodée, căruia îi e dedicată cartea: dar vorbeşte şi despre excelentele sale relaţii cu doctorul Mallarius (Maillard), cu vestitul dominican Orius (adică inchizitorul Mathieu Orry) şi cu un alt doctor catolic cunoscut, Godofredus Titelmanus, *insigni vir pietate*[106a; 21]. Tocmai disputele sale cu Sorbona îl făcuseră să-i frecventeze asiduu pe teologii catolici. Şi desigur că n-a fost surprins văzând pe lista cărţilor dăunătoare, studiate şi calificate ca atare de Sorbona, de la Crăciunul lui 1542 până la 2 martie 1543 (după socoteala noastră), următorul articol 64: *Grandes Annales très véritables des gestes merveilleux du Grand Gargantua, et Pantagruel Roy des Dipsodes (Marile anale foarte adevărate ale faptelor vestite ale marelui Gargantua, şi ale lui Pantagruel, rege al Dipsozilor)*.

* *
*

Cine a putut atrage atenţia Sorbonei, la acea dată, asupra unor cărţi deja vechi ale lui Rabelais? O ipoteză ne apare de îndată. La sfârşitul lui iulie sau începutul lui august 1542, Dolet era arestat la Lyon şi aruncat în închisorile arhiepiscopului din ordinul inchizitorului. I se pregătea procesul. În 2 octombrie, era condamnat să fie ars de viu. Urmează apelul către Parlamentul din Paris[22], evocarea cauzei şi scrisoarea de graţiere a regelui: tipograful umanist fu salvat, cu condiţia să-şi renege erorile şi să vadă cum sunt date pradă focului cărţile primejdioase

tipărite de el sau aflate în posesia lui[107a]. În fapt, Du Plessis d'Argentré va publica, în data de 14 februarie 1543, o hotărâre a Parlamentului care ordonă, având în vedere cererea inchizitorului şi decizia intervenită ca urmare a scrisorii de graţiere, ca unsprezece cărţi tipărite de el (cărora le dă titlurile), plus *Operele* lui Melanchton[23], o Biblie de la Geneva şi o *Educaţie* a lui Calvin să fie arse solemn în piaţa din faţa bisericii Notre-Dame[108a].

Printre aceste cărţi nu figurează nici *Gargantua* şi nici *Pantagruel* tipărite de Dolet în 1542, din care anchetatorii au găsit, evident, exemplare la Lyon, pe strada Mercière. Dar nu tocmai afacerea Dolet a atras atenţia Sorbonei[109a] asupra a două cărţi pe care Parlamentul nu le socotea dăunătoare dar care ei îi puteau părea astfel? În orice caz, nu tipăriturile lui Dolet aduc condamnarea Sorbonei: titlul dat de d'Argentré o dovedeşte: e cel al ediţiei fără nume de loc apărută la Lyon în 1542 şi care figurează la nr. 42, la pagina 98 a *Bibliografiei* lui Plon[110a]. Această ediţie conţine tocmai *l'Avertissement de l'Imprimeur au Lecteur (Avertisment al tipografului către cititor)* în care Dolet e atacat foarte puternic. Ceea ce e curios e faptul că ediţia lui Dolet (despre care ni se spune că l-a indignat pe Rabelais, pentru că Dolet reproducea în ea un text necenzurat) n-a provocat furori la confiscare, şi că judecătorii de la Sorbona şi-au clădit dimpotrivă condamnarea pe un text revăzut şi (se zice) atenuat, al ediţiei lyoneze din 1542. Dar atunci de ce Sorbona reeditează o condamnare pe care, după doctrina obişnuită de astăzi, ar fi făcut-o deja în 1533 împotriva lui *Pantagruel*? Deoarece mi se oferă ocazia, mărturisesc că povestea condamnării din 1533, acceptată ca sigură de Abel Lefranc, mi s-a părut întotdeauna suspectă[111a]. Că e rezolvată în mintea lui Le Clerc, fie; dar că a devenit reală şi oficială graţie unei hotărâri pe care nimeni n-a citit-o şi că o carte astfel condamnată în 1533 a putut fi retipărită de atâtea ori, în atâtea locuri diferite, fără cea mai mică greutate, toate acestea mă lasă perplex. Aş urma aşadar bucuros părerea lui Des Maiseaux în remarcile sale critice asupra lui Bayle (v⁰ NAVARRE, IV, 961, col. 6). Trimis să viziteze librăriile, Le Clerc a catalogat cărţile noi pe care le-a găsit : „Le-a aşezat în două clase: una a cărţilor proaste, şi alta a cărţilor doar suspecte, pentru că nu aveau numele autorului şi erau tipărite fără aprobarea facultăţii, în dispreţul hotărârii Parlamentului... A pus *Oglinda* pe lista lui, printre cărţile din a doua categorie". Mai trebuie să adăugăm: şi pe *Pantagruel*, desigur, care a beneficiat fără îndoială de afacerea *Oglinzii*?

Ultima observaţie: toate cărţile ce figurează în *Catalogul cărţilor cercetate* şi au primit calificarea Sorbonei în 1542 aparţin unor autori reformaţi sau măcar simpatizanţi ai Reformei. *Gargantua* şi *Pantagruel* apar alături de lucrări ale lui François Lambert d'Avignon, Calvin, Erasm, Marot, Oecolampade, Bucer, Jean Brentz, Bugenhagen, Zwingli, Melanchton şi numeroase traduceri în franceză ale cărţilor sfinte. O dată mai mult, prin grija Sorbonei Rabelais se instalează în statul major al Reformei, nu în cohorta libertinilor: *cenevangelistarum*

antesignani. La fel şi Dolet. Nu un „ateu" e supus urmăririi în 1543, ci, în chip vizibil, un şef al ereziei reformate.

IV. RABELAIS NICODEMIT?

Totuşi, în anul următor, 1544, apare o lucrare polemică a lui Calvin: *Excuse à Messieurs les Nicodémites sur la complainte qu'ils font de sa trop grand'rigueur (Iertare către Nicodemiţi în legătură cu plângerea pe care o fac pentru prea marea sa severitate)*, din care Abel Lefranc reia, pentru a-l aplica lui Rabelais, un pasaj foarte cunoscut.

Iertarea (care ocupă cincisprezece pagini din volumul VI din *Opera Calvini*, *Operele lui Calvin*, col. 600) constă esenţialmente într-o descriere critică a Nicodemiţilor, oameni cu credinţa slabă. Unii nu o predică decât pentru a pescui în apă tulbure câteva mici avantaje. Alţii, „protonotarii delicaţi", sunt foarte bucuroşi să vorbească despre Evanghelie în faţa femeilor, cu atât mai mult zelul lor „nu-i împiedică deloc să trăiască aşa cum le place": e un ecou aproape textual, să notăm în trecere, din *Armonia Coranului*, şi al atacurilor lui Postel împotriva necredincioşilor; să stai la taifas despre Evanghelie cu femeile: fraza aceasta nu are oare o rezonanţă „telemită"? Mai sunt apoi cei studioşi, care „convertesc pe jumătate creştinismul în filosofie"; aceştia aşteaptă, în vreme ce asupra lor planează ameninţarea ereziei, reformarea spiritelor, dar „nu prea se înghesuie să o susţină activ". Aici, o bruscă explozie de mânie ne arată sentimenetele adânci ale lui Calvin: „Această adunătură e compusă aproape numai din oameni de litere" însă nu toţi literaţii fac parte din ea; aş prefera ca ştiinţele umane să fie rase de pe faţa pământului decât să fie, tocmai ele, cauza slăbirii zelului creştinilor şi a îndepărtării lor de Dumnezeu!" În sfârşit, iată-i pe „negustori şi pe oamenii de rând, care, ocupaţi cu treburile casei, se supără de îndată ce încerci să-i tulburi de la ele". Această trecere în revistă a adepţilor lui Nicodim o dată terminată, Calvin face o scurtă aluzie la „lucianişti sau epicurieni, care se prefac a adera la cuvântul sfânt, în vreme ce, în sufletul lor, îl batjocoresc şi nu-l socotesc decât ca pe o poveste inventată".

Nu e nici o îndoială spune Abel Lefranc, Calvin îl vizează pe Rabelais. N-a fost acesta calificat de douăzeci, de o sută de ori, drept „Lucianul francez"? Probabil. Dar aceste teze ale lui Calvin pun aceleaşi probleme ca şi cele de mai sus ale lui Visagier. Nu e cazul să facem din lucianism un monopol al lui Rabelais. Şi, mai ales, să ne ferim de a spune că Rabelais e „vizat net", într-o „întreagă serie de pasaje" ale *Iertării*. Care anume? Poate Calvin se gândea la Rabelais vorbind de lucianişti, dar, atunci, nu e nevoie să ne apucăm să căutăm pasaje ce-l vizează pe autorul lui *Pantagruel*, deoarece Calvin nu a vorbit de lucianişti decât într-un loc, declarând totodată că nu va mai vorbi niciodată de ei. Sau, poate, Calvin l-a vizat pe Rabelais în alte locuri ale *Iertării* sale; dar cum de a făcut

din el un nicodemit, şi nu un lucianist? Repetăm, nu apare nici o menţionare nominală a lui Rabelais în *Iertare*. În 1544, polemica calvinistă nu coboară la persoane, ci se limitează la generalităţi.

Şi apoi, e acelaşi refren. Să admitem că, în 1544, Calvin s-a gândit la Rabelais denunţându-i pe „cei ce-l hulesc pe Dumnezeu". în 1544, adică la doisprezece ani de la apariţia lui *Pantagruel*. Faptul că o carte editată în 1532 nu apare în 1544 în aceeaşi perspectivă ca şi atunci când a luat naştere; că, între timp, o evoluţie importantă a putut să se înfăptuiască în spiritul multor umanişti; că, sensibil la progresele rapide pe care raţionalismul anti-creştin le făcea în anumite medii, printre epicurienii cu deviza frivolă: „Trăieşte, bea şi bucură-te" despre care nu ştim, nota Henri Hauser, dacă Antoine Fumée[112a] voia, tratându-i drept *πανοῦργοι*, să-i numească scelerați sau adepţi ai lui Panurge - Calvin s-a simţit, printr-o reacţie firească, tulburat, şi că tulburarea sa se exprimă în judecăţi retrospective asupra unor opere pe care, iniţial, le-a apreciat în alt fel, în toate acestea nu e nimic imposibil. Singurul lucru care contează e de a şti dacă, în 1533 şi în 1535, Calvin vedea deja *Pantagruel* şi *Gargantua* cu ochii din 1544 sau din 1550.

V. PUTHERBE CEL TURBAT ŞI DESPRE SCANDALURI (1549)

Trec, totuşi, cinci ani, şi în 1549 apare pasajul celebru din *Theotimus*. După Postel şi Sorbona, fratele Gabriel de Puy-Herbault îl acuză pe Rabelais de lipsă de credinţă radicală şi, făcând-o, îl trimite la Geneva, adevărata sa patrie, fără a se gândi dacă maestrul Jean Calvin era dispus, sau nu, să sărbătorească reîntoarcerea acasă a unui fiu atât de risipitor. Era însă vorba de a-l atinge pe Rabelais, în orice fel, şi chiar dacă loviturile s-ar fi izbit unele de altele; ateu şi luteran: în secolul al XVI-lea, pasiunile nu ezitau să pună laolaltă aceste două epitete contradictorii pentru a discredita un adversar ce trebuie distrus. Tumultuosul călugăr de la Fontevrault denunţă, aşadar, vehement cărţile scandaloase ale fostului franciscan. De altfel, nu-i reproşează acestuia apostazia, neincriminându-i decât filosofia.

„Oare ce Diagoras[24] l-a înţeles pe Dumnezeu mai pe dos? Ce Timon[25] a vorbit mai de rău omenirea? Diagoras îl interesează însă destul de puţin pe Putherbe; tema sa predilectă e aceea a calomniei. Rabelais e un pamfletar josnic, un calomniator al oamenilor cinstiţi; mai mult, un cinic. Ar putea fi suportat, la nevoie, ca făcător de cuvinte spirituale, ca parazit ce nu trăieşte decât din ce spune. Dar cum să-l suporţi când, ocupându-se cu aceasta, se osândeşte pe sine, îmbuibându-se şi îmbătându-se cât e ziua de lungă, cultivând apucăturile dezmăţate ale grecilor, adulmecând mirosurile din toate bucătăriile, imitând maimuţele cu coada lungă şi, pe deasupra, spurcându-şi cuvântul scris cu infamii şi aruncând împrejur o

otravă ce infectează puțin câte puțin toată vecinătatea? când se leagă de oameni cinstiți, de studiile pioase și de cei onorabili? când își bate joc de toate, fără rușine și loialitate? Și iată, fapt nemaivăzut, un episcop, primul dintre episcopi în rang și învățătură, îl apără, îl hrănește, îl îngăduie în familiaritatea casei și a prieteniei sale pe un astfel de om, sfidare a bunelor moravuri și a cinstei publice; ba, mai mult, marele lor dușman, ființă impură și descompusă, limbută și lipsită de spirit!“[113a]

Invectiva are ținută. Dar nepotolitul Putherbe se îndârjește îndeosebi împotriva moravurilor lui Rabelais și a nerușinării batjocurilor sale. Impietatea nu e invocată decât în trecere; și nu pe Dumnezeu îl răzbună mai întâi fratele Gabriel, ci pe „oamenii onești“ atacați fără rușine de scriitorul satiric. Dar nu cumva a avut cineva grijă, definind sensul adevărat al atacului, să-i slăbească sensibil impactul? Nu a stabilit oare Abel Lefranc că acel călugăr de la Fontevrault e mânat de ranchiune personale, anume ale ordinului Sainte-Marthe, al cărui cartier general era la Fontevrault, Gaucher de Sainte-Marthe fiind medicul abației? Înhumat în 1551 în biserica abației, se pare că, pe vremea când trăia, o mare dușmănie l-ar fi opus lui Antoine Rabelais, tatăl ipotetic al lui François; să fie el modelul irascibilului Picrocol? În orice caz, Putherbe cel cuprins de turbare nu pare un istoric al doctrinelor, atunci când îl supune pe Rabelais invectivelor sale. În întreaga sa carte asupra cărților proaste nu a numit decât un autor: Rabelais. Nu avem nici o îndoială că a făcut-o pentru motive personale[114a].

* *
*

Textul violent din *Theotimus* precede cu puțin rechizitoriul, tot atât de vehement, dar mai dezinteresat, pe care ni-l produce, în 1550, *De scandalis (Despre scandaluri)* a lui Calvin. De data aceasta, Rabelais e numit în persoană de „impostorul din Geneva“. El nu face parte, ne spune acesta (t. VIII, col. 44), dintre acei îndărătnici precum Agrippa, Simon de Neufville, Dolet, care au atacat mereu cu trufie Evanghelia, au aruncat cele mai josnice blesteme împotriva Fiului lui Dumnezeu și au declarat pretutindeni că oamenii nu diferă cu nimic de câini și de porci. Asemenea lui Des Périers și Gouvea, Rabelais a început prin a iubi Evanghelia. Orbirea l-a lovit, pe el și pe camarazii lui, doar mai târziu. Ceea ce i-a dus la ateism și la materialism a fost râsul lor blasfemiator.

Să ne oprim aici. Acest text e complet. E *textul*. Cele ce vor urma nu vor adăuga nimic la el, ci-l vor repeta doar. Nu vor avea mai multă putere demonstrativă, ci, mai curând, mai puțină. Genul de echitate a lui Calvin, care ia în considerare trecutul lui Rabelais ca simpatizant al Reformei, face acuzațiile finale să fie și mai de temut. Și ce precizie au ele! Rabelais, Gouvea, Des Périers: scopul e de a înlătura „orice respect față de Dumnezeu“; ei nu se sfiesc deloc să spună

că „toate credințele au fost fabricate în mintea oamenilor; socotim că există un Dumnezeu pentru că așa ne place să credem; că speranța vieții veșnice e bună doar ca să-i distreze pe cei proști; că tot ce se spune despre infern e pentru a-i înspăimânta pe copii". Rechizitoriul e complet, iar procurorul sigur de el[115a]. Puțin importă că, mai târziu, doi, sau zece, vor repeta cuvintele lui Calvin; Estienne, Castellion și alții nu vor adăuga nimic la ce spunea reformatorul în 1550, cu o vigoare, o violență și o siguranță de neegalat[116a].

Totul a fost spus. Dar pentru cine? Până acum, am luat una câte una mărturiile. Le-am cântărit termenii. Ne-am informat asupra împrejurărilor publicării lor, asupra persoanei și stării de spirit a autorilor. Pe unele le-am respins ca inoperante: pe cea din 1533, pe cele din 1538 și încă pe altele. Ce să facem cu „marele text" din 1550? O să reamintim faptul că a apărut târziu? Sau să constatăm din nou că, pentru Calvin ca și pentru Postel, Rabelais a început prin „a iubi Evanghelia"? Această dezbatere e secundară. Textul lui Calvin pune o altă problemă: de principiu sau, mai bine spus, de metodă.

VI. CE ÎNSEAMNĂ ACUZAȚIA DE ATEISM ÎN SECOLUL AL XVI-LEA

Spre 1936, când vreun burghez mărunțel perora neobosit și mergea la toate reuniunile politice, cumetrele de pe stradă spuneau: „E un tip primejdios". Și scăzând vocea, cu același ton cu care ar fi spus, în 1900: „E un anarhist", spun acum: „E un comunist, domnule!" Sunt cuvinte ale epocii noastre, epocă preocupată, înainte de toate, de probleme sociale. În secolul al XVI-lea, doar religia dădea culoare lumii. Iar despre cel care nu gândea toate lucrurile ca toată lumea, ci avea vorba îndrăzneață și înclinația de a critica foarte pronunțată se spunea imediat: „Iată necredinciosul, profanatorul, și, în sfârșit, ateul!".

Prin urmare lucrurile se petrec așa: un autor, doi, zece din acea vreme afirmă: „Ăsta? E ateu! Cartea lui? Un manifest de ateism în stare pură!" Am putea conchide placid: Ei spun toate acestea. Iar ei știu ce spun. Așadar, acest om a fost ateu.

Să ascultăm mărturia unui om auster: Viret, reformatorul de la Lausanne. E un ministru prudent, ponderat, care a păstrat mereu în timpul lungii sale vieți o urmă de maliție romandă destul de originală. Or, în 1564, ca mulți dintre confrații săi, se agită din cauza progreselor raționalismului. Le denunță viu în *Epître à l'Eglise de Montpellier (Epistolă către biserica din Montpellier)*, ce deschide volumul al II-lea al lucrării sale *Instruction Chrestienne (Învățătura creștină)*[117a]. Există, spune el, monștri atât de abominabili încât nu cred în Isus și declară că după moartea trupului nu există nici viață nici moarte veșnică. Unii dintre ei își spun *deiști*. Prin asta vor să lase să se înțeleagă că nu sunt atei,

deoarece, pretind ei, a fi ateu înseamnă a nu avea Dumnezeu, în vreme ce ei îl recunosc pe Dumnezeu creatorul cerului şi al pământului; dar nu ştiu nimic despre Cristos şi doctrina lui. Ei bine, precizează Viret, aceşti oameni se înşală. Sunt pur şi simplu atei. „Deoarece, atunci când sfântul Pavel îi numeşte, în *Epistola către efesieni*, pe păgâni *ateişti*, el declară că sunt fără Dumnezeu nu doar cei ce neagă orice divinitate, dar şi cei ce nu-l cunosc pe Dumnezeu cel adevărat, urmând zei străini în loc să-l urmeze pe el“[118a].

Nimic mai net, mai frapant decât acest text. Să-l traducem: ateist, proclamă Viret, e superlativul lui deist. Ce importanţă au toate protestele profesorilor de filosofie? Ei au un Dumnezeu şi unii profesează, pretind ei, „câte ceva despre nemurirea sufletului“[119a]. Puţin importă, deoarece Dumnezeul lor nu e al nostru, iar ei nu sunt de religia noastră. Aruncaţi anatema asupra lor, fără nuanţări zadarnice: să recurgem la superlativ, căci astfel efectul va fi mai mare: sunt atei! Cam aşa arată raţionamentul tuturor controversiştilor din secolul al XVI-lea, şi chiar al celor din alte secole. Spun controversişti deoarece nu trebuie să raţionăm întotdeauna ca şi cum Viret, Calvin, Estienne, Castellion şi, în cealaltă tabără, turbatul Putherbe, toţi aceşti martori cu pumnul strâns şi ridicat, ar fi istorici serioşi şi scrupuloşi ai ideilor, încercând să definească în termeni de cunoaştere sentimentele contemporanilor. Toţi sunt propagandişti, era să spun predicatori. Îşi cunosc bine meseria şi ştiu că trebuie strigat din toate puterile: săriţi, lupul! dacă vrei să-ţi frapezi auditoriul - chiar dacă, mai ales când, lupul nu e, cel mult, decât un câine fără stăpân. Cuvântul „ateu“ avea rezonanţă în secolul al XVI-lea. Nu avea un sens strict definit, ci se folosea în acela pe care voiai să i-l dai. Lui Viret, care, ne-o spune fără ocolişuri, ajunge să-i desemneze, în pasajul citat mai sus, „pe superstiţioşi şi pe idolatri ca *ateişti*“, îi răspunde în ecou Ronsard, când îi tratează pe hughenoţi drept atei, sau Antoine de La Roche-Chandieu, când îi replică aceluiaşi Ronsard[120a]:

Athée est celluy que la coustume emporte
Ores croyant ainsi, ores d'une autre sorte;
Celluy là croit en Dieu qui y croit nonobstant
Que l'homme pour cela l'aille persécutant...[26]

sau când declară, adresându-i-se tot lui Ronsard şi întorcându-i-o cu aceeaşi monedă:

Athée est qui, mentant, maintient la Papauté
De laquelle il se moque et voit la fausseté![27]

Nu e prea uşor să definim convenabil sensul cuvântului ateu, mai precis să caracterizăm cu exactitate ateismul. Această temă l-a preocupat pe savantul Bayle, de n-ar fi să vorbim decât despre el, şi, pentru plăcerea noastră, l-a inspirat cu

adevărat, căci rareori e mai malițios decât atunci când prinde, cu o mână înzestrată cu gheare retrase numai atât cât e suficient pentru a le putea ghici vârfurile, ierarhia diferitelor grade de ateism „după învățații oameni de la Hall"[121a] sau inconvenientul, pentru credință, de a face, cu prea multă vigoare și putere de convingere, din filosofie și din cultură, surse ale necredinței și dușmanul natural al religiei[122a]... Dar atunci când *ateu* e doar un cuvânt mare, destinat a face să se înfioare un auditoriu de credincioși, nu e oare cam pueril să vrem să-i definim sensul precis?

* *
*

Dacă nu luăm lucrurile astfel, cum am putea înțelege ceva din curioasele contradicții ale oamenilor din secolul al XVI-lea? Și, în primul rând, cum să ne explicăm folosirea fără jenă, de unii împotriva altora, a supremei injurii comice: „Ateule"?

Spuneți că Rabelais e ateu? Bine. Dar în 1522[123a], un francez, un umanist îi scrie de la Lyon o scrisoare celebră lui Erasm. E vestita scrisoare „către Salignac" al cărei destinatar adevărat e astăzi cunoscut, fără nici o îndoială posibilă[124a]. Ce conține ea, în afara manifestărilor de respect, de admirație, de recunoștință filială pe care autorul ei i le dedică lui Erasm? Un pasaj curios despre Julius Caesar Scaliger. Aventurierul tocmai lansase împotriva marelui umanist un pamflet violent. Erasm, care nu-și cunoștea adversarul, îi socotise numele un pseudonim și credea că autorul scrierii e un anume Aleandru. „Nu-i așa, îi scrie corespondentul său. Îl cunosc pe acest Scaliger, există în carne și oase. E medic la Agen. Acest diavol, *διαβολος εχεινος*, are, de altfel, o reputație proastă. Ca medic nu e lipsit de îndemânare, dar în ce privește credința *e ateu cum n-a mai fost nimeni „αθεος ὡς οὐχ αλλοσ πώποτ ουδεις*".

Autorul acestei scrisori e Rabelais! Așadar, în 1532, anul apariției lui *Pantagruel*. Rabelais, ascunzându-și fața de oroare, îl inculpa pe Scaliger de... ateism! În rest, Scaliger nu așteptă mult până să riposteze și nu-și bătu capul cu lucruri pline de imaginație[125a]. „Eu, ateu? Mai puțin decât tine!" Figuri de retorică ciceroniană.

Să trecem la Dolet, la acel Dolet care, văzând în 1534, a doua zi după afacerea afișelor, cum sunt arși de vii „luteranii" din Paris, se mulțumea să dea din umeri cu dispreț: sunt niște bieți proști; cum poate cineva da atâta importanță unor mizerabile creaturi privind credința pentru a-și risca viața, ca aceștia? Dar același Dolet, atât de desprins de orice dispute, ce credeți că-i reproșează cu violență lui Erasm, un an mai târziu - aceluiași Erasm căruia Rabelais îi comunica, scandalizat cu puțin înainte, descoperirea sa că Scaliger e ateu; acelui Erasm care nu putea nicidecum ignora faima lui Dolet, și probabil nici curioasa scrisoare[126a] pe care secretarul său, Gilbert Cousin, din Nozeroy, o

primise de la un tânăr necunoscut, Johannes Angelus Odonus, la sfârşitul lui 1535? Ei bine, Dolet, acest suspect, acest padovan, „ateul Dolet“ îl incriminează pe Erasm în 1535 de ateism[127a] - şi pe ce ton scandalizat! „De unde şi-a luat oare ideile dacă nu de la Lucian, autorul cel mai caustic, cel mai nelegiuit dintre toţi, fără nici o credinţă, fără Dumnezeu, înclinat să ridiculizeze orice lucru, fie el religios sau profan?“ Nu e nemaipomenită această indignare? Am scris „ateul Dolet“. Nu-mi însuşesc acest epitet cu uşurinţă. Mă refer, pur şi simplu, la acuzaţiile lui Calvin, Estienne, Viret, Castellion şi alţii, fără a le discuta. Şi iată încă un nume, pe scurt: Briand de Vallée, magistrat la Saintes, apoi la Bordeaux, care figurează, după - anume zvonuri, în catalogul raţionaliştilor militanţi ai secolului[128a]. Nu a fost însă, fără îndoială, decât un spirit liberal, un creştin tobă de sfântul Pavel şi gata, asemenea lui Gargantua, să-i apere pe „bunii predicatori evanghelici“; în orice caz, prieten al lui Rabelais, care îl citează de două ori în romanul său. Briand e acela care ia horătârea de a cere arbitrajul regelui Dipsozilor în cauza spinoasă a nobililor Baisecul şi Hemevesne[129a]; şi tot el, „bunul, virtuosul, învăţatul şi dreptul preşedinte“ diagnostichează în capitolul XXXVII din *Cartea a patra*, în vreme ce are loc o procesiune, în ce parte, dreapta sau stânga, le stă cocoaşa celor cocoşaţi, după simpla numărare a silabelor, pare sau impare, ale numelor lor. Ceea ce, la drept vorbind, nu e felul cel mai edificator în care te poţi asocia la o procesiune? Or, se pare, acestui spirit străin de prejudecăţi îi era o frică grozavă de tunet, până acolo încât se ascundea în pivniţă când era furtună. Prietenul său Antonio de Gouvea se distră pe socoteala lui într-o bună zi: „A început să tune. Bunul nostru Vallée se repede, sărind patru trepte deodată, în vârful podului. În pod, crede el, nu-l poţi întâlni pe bunul Dumnezeu!“ Ceea ce e amuzant e faptul că Gouvea e unul din ateii scrierii *Despre scandaluri*[130a] - unul dintre cei pe care Calvin îi pomeneşte pe nume, împreună cu Rabelais şi Des Périers, al căror scop e „abolirea oricărui respect pentru Dumnezeu“. În orice caz, distihul său nu era răutăcios. Dar Briand îl luă ca atare. Şi de ce se grăbi el, rău-credincios şi suspect, să-l acuze pe Gouvea? De ateism, natural! „Antoine Gouvea, copil rău născut! Nu crede că îl poţi întâlni pe Dumnezeu nici în cer, nici în pod!“

Se vede limpede: Dumnezeu are un straniu rol de jandarm în prozele şi versurile acestor emancipaţi. Şi aceşti atei par foarte dispuşi să se scandalizeze de ateismul altuia.

* *
*

Fie, veţi spune. În secolul al XVI-lea, ateu nu înseamnă întotdeauna ateu. Dar cel puţin înseamnă necredincios. Şi cum am putea pretinde că Rabelais, Scaliger, Dolet, Briand de Vallée ar fi fost modelul creştinilor acelor vremi?

Să-l lăsăm deoparte pe Rabelais şi de asemenea pe Dolet, dacă vreţi. Dar Scaliger? Documentele publicate de Patry ni-l arată urmărit la Agen pentru erezie, în 1538. Îl luase ca preceptor al copiilor, cum ne spune Bèze în *Histoire ecclésiastique (Istoria bisericii)*, pe un luteran, Philibert Sarrazin, care fugise. Scaliger nu-şi datoră scăparea decât influenţei a trei consilieri în parlamentul de Bordeaux, La Chassagne, Arnoud le Ferron şi... Briand de Vallée. Aici pot fi invocate mărturiile lui Joseph, fiul respectuos: „Tata, scrie el în *Scaligerana* (ediţia din 1695, p. 9), lăsa la o parte, dintre primele sale ardori, pe cele ale credinţei, de care avea cunoştinţă"; şi mai departe (p. 357): „cu patru ani înainte de moarte, tata era pe jumătate luteran; vedea tot mai multe abuzuri, pe zi ce trecea". Şi, natural, îi detesta pe „călugări". Acesta era Scaliger - dar Briand de Vallée, anti-creştin sau ateu care punea, prin testament, bazele unei catedre de exegeză a sfântului Pavel! dar Castellion? dar Luther? Dar alţi douăzeci de aceeaşi statură şi cu aceleaşi convingeri?

Să ne oprim o clipă asupra cazului lui Castellion. E unul dintre acuzatorii lui Rabelais. În 1554, pe când se stingea maestrul Alcofribas, în ziua următoare tragediei de la Champel, se ridica împotriva celor ce se încăpăţânau să facă din Servet un ateu. „Aceste calomnii, scria el într-o carte ce nu avea să vadă lumina tiparului decât în 1614 - ceea ce îi scade sensibil interesul istoric -, aceste calomnii au fost răspândite atât de abil încât un mare număr de credincioşi văd în Servet un alt Rabelais, un alt Dolet, un alt Neufville care nu crede mai mult decât ei în Dumnezeu sau în Cristos"[131a]. Rabelais, Dolet, Neufville: am întâlnit deja această triadă simbolică, la Guillaume Postel în 1543 (fără Dolet, totuşi) şi la Calvin în *Despre scandaluri*, în 1550. Se pare că lista era trecută de la un predicator la altul, cu câteva variante, dar destul de puţine. Numele lui Rabelais îl chema pe cel al lui Bonaventure. Iar Neufville îl evoca pe Dolet, dacă nu era cumva invers. Maestrul şi discipolul. Cu atât mai mult cu cât Simon de Neufville, *Villanovanus* (despre care nu ştim aproape nimic) nu e cunoscut decât graţie lui Dolet, care are grijă să nu-l califice drept ateu. Conchidem astfel de la discipol, căruia îi discutăm opiniile, la maestrul despre care nu ştim nimic şi pe care îl înzestrăm generos cu un crez „raţionalist" întru totul asemănător celui presupus al lui Dolet[132a]. Acestea sunt libertăţi de controversişti; trebuie oare, ca istorici ce suntem, să le luăm în considerare?

Aşadar, lucru grav, Sébastien Castellion face şi el din Rabelais unul dintre acei indivizi care nu cred nici în Dumnezeu, nici, pe deasupra, în Cristos: „*Qui nullum Deum aut Christum... habent*". Să fie aceasta o simplă reconstituire? Să deschidem într-adevăr capitolul XIV al *Apologiei pentru Herodot*, ce conţine o denunţare plină de zel a noului Lucian, Rabelais[133a]. Încă una. Dar să nu ne mulţumim a reciti invectiva lui Estienne: să-i urmăm raţionamentul. În acest text târziu din 1566, vorbeşte de „profanări şi blasfemii". Îi incriminează, în stânga şi în dreapta (p. 182), şi pe bădăranii ce strigă mereu „Îl reneg pe Dumnezeu!" şi pe cei, foarte stilaţi, ce-i spun papei „Prea Sfinte Părinte". Relatează, livid

de mânie, abominabilele glume ale celor ce strigă *Sursum corda*[28] în fața unui spânzurat, *Quia pius est*[29] în fața unui pahar cu vin[134a] sau *Spiritus vitae erat in rotis*[30] în fața unei sticle cu vin vechi. După care, introducându-l pe Rabelais, îl asociază, conform ritului, lui Des Périers: iată doi nelegiuiți care au vrut să-i învețe pe oameni să nu creadă nici în Dumnezeu, nici în Providența lui, „asemenea mizerabilului de Lucrețiu"; tot ce ne învață credința e ipotetic; tot ce citim despre viața veşnică e scris „pentru a-i distra şi a-i îmbia cu o speranță zadarnică pe bieții idioți", tot ce se povesteşte despre infern şi despre judecata de apoi e ca o amenințare cu vârcolaci pentru copii. Pe scurt, „toate religiile au fost fabricate de mintea oamenilor": aceasta e, în rezumat, groaznica lor învățătură.

Frumos act de acuzare! Atâta că, moştenind mânia tatălui său Robert care, în 1533, regreta că Rabelais nu a fost ars pe rug[135a], Henri Estienne nu bănuia, în vreme ce-şi scria rechizitoriul (poate că pentru a se arăta atât de zelos), că şi el va fi citat într-o bună zi în fața consistoriului pentru că a imprimat o carte „scandaloasă"; iar registrele Companiei Pastorilor ne spun în legătură cu aceasta, după mărturia lui Jean Senebier[136a], „că în Europa era numit Pantagruel din Geneva şi principele ateilor"! Evident, în secolul al XVI-lea oricine e ateu, sau Pantagruel-ul cuiva. Să lăsăm asta deoparte. Textul lui Estienne conține o frază pe care Abel Lefranc a crezut că o poate înlătura fără riscuri: pare mai puțin neglijabilă decât credea el. Scopul lui Rabelais, al lui Des Périers şi al celorlalți, scrie Estienne, a fost ca „strecurând râsete şi batjocuri pe care le stârnesc împotriva ignoranței predecesorilor noştri... să arunce apoi pietre şi în grădina noastră..., cu alte cuvinte să lovească adevărata religie creştină". Adevărata religie creştină, se înțelege, e cea a lui Henri Estienne.

Textul de mai sus e amuzant. Mai întâi, trădează încurcătura pe care o încearcă Estienne explicând în sistemul său atacurile atât de numeroase din *Gargantua* şi din *Pantagruel* împotriva „abuzurilor" catolicilor. Apoi, lasă să apară o intenție comică. Rabelais, mai întâi simpatic reformaților, Rabelais căruia Bèze (care nu era încă adeptul religiei geneveze) a început prin a-i lăuda cu atâta convingătoare vigoare talentele şi filosofia[137a], dacă le-a devenit acestora, brusc, antipatic şi odios, e din cauză că, la un moment dat, a început să arunce pietre şi în alte grădini decât cea a papei...

Ce încheie şi încoronează capitolul XIV al *Apologiei*? Un atac zdravăn împotriva unui alt profesor de marcă: Sébastien Castellion. Da, el însuşi, nepotrivit traducător al Bibliei în franceză. În traducerea sa, şi-a permis să folosească expresii familiare, „cuvinte de coate-goale", spune cu fast Estienne. E pură maliție, pentru a ne face să râdem mai bine pe socoteala textului sacru; maliție a unui necredincios „care a căutat expres anume fel de a vorbi pentru a expune râsului celor mulți o învățătură serioasă şi sfântă". Ba, pe deasupra, Castellion poate să se considere norocos: Estienne nu merge până acolo încât să-l trateze

drept ateu. Conrad Badius nu va face dovadă de o atare moderaţie. Domnului de Parvo Castello, pseudonim transparent ce declară în *Comédie du Pape Malade (Comedia papei bolnav)*:

Mais si ne suis-je pas papiste[31],

Satan îi replică de îndată:

Qu'êtes-vous donc, ô bon athéiste?[32]

Şi iată-l pe domnul de Parvo Castello, pe cucernicul, pe creştinul Castellion care îi întâlneşte, în infernul ateilor, pe Rabelais, Dolet, Neufville, pe care-i înfunda acolo cu bună ştiinţă[138a]. Cât despre Henri Estienne, nu-şi pierde multă vreme cu autorul lui *De haereticis (Despre eretici)*. Se întoarce imediat împotriva unui alt necredincios, pervertit şi criminal atât cât se poate: Postel care, nemulţumindu-se să „arunce împrejur unora şi altora nenumăratele sale orori, în particular, ... le-a tipărit!“[139a]

Toţi, de-ar fi să-i credem, sunt necredincioşi şi, în cele din urmă atei, de la primul la ultimul. Ne amintim stampa bătrânului Brueghel, în care cei mari îi mănâncă pe cei mici - lanţuri de peşti ce se îmbucă unele într-altele, după mărime, o dată ce s-au înghiţit unii pe alţii. Tehnică de avocat sau de controversist: desigur, ca şi un alt lucru, prea mult neglijat: felul de a raţiona al oamenilor acelor vremi, ce le proba cultura. Adevărat procedeu, ca atunci când părintele Garasse[33], mult mai târziu, va releva cititorilor săi, în *Doctrine curieuse des Beaux-Esprits (Ciudata învăţătură a oamenilor de spirit)*, că Luther atinge „perfecţiunea ateismului“ şi că acest om, „cu totul trupesc şi alcătuit doar din slănină“, profesează „că nemurirea sufletului e o himeră“[140a]. Acesta e Garasse, de care Gui Patin pretindea că iezuiţilor le era frică, şi care îi denunţa pe Pomponazzi şi pe Cornelius Agrippa ca pe nişte diavoli încarnaţi, adăugând cu cinism, pe deasupra, că n-a citit niciodată vreun rând din scrierile lor[141a]. Doar că iată-l pe gravul cardinal Du Perron, om cu greutate şi foarte învăţat, care spune acelaşi lucru ca şi Garasse[142a]: „Luther nega nemurirea sufletului şi spunea că el moare o dată cu trupul. Printre impietăţile Bisericii Romane o aşază şi pe aceea că ea crede în nemurirea sufletului...“

Bayle a vrut să aibă conştiinţa curată. A căutat pretextul acestor absurdităţi. Conchide că e vorba de ezitarea lui Luther în legătură cu chestiunea controversată a stării sufletelor după moarte[143a]. Oare nu cumva dorm până la judecata de apoi? Într-o scrisoare, Luther pare că nu respinge cu totul această opinie, care, de altfel, e aceea a mai multor Părinţi ai Bisericii. Să doarmă! Dar sufletele care dorm nu-l mai văd pe Dumnezeu? Luther le privează de prezenţa vizibilă a lui Dumnezeu? E de ajuns: Luther e un negator, un denigrator al nemuririi! Iar Du Perron minţea, aşadar, cu cinism? Nici vorbă, raţiona[144a]. După părerea lui corect,

pentru că făcea deducții. Înlănțuia firesc, așadar legitim, o serie de silogisme ce se legau perfect unul de altul. Făcând aceasta, era pe gustul vremii și răspundea exigențelor pregătirii sale. Fiind un om cu școală, știa cum se poartă disputele, lucru pe care-l știau și contemporanii săi. Mintea lor nu avea aceleași căi ca și a noastră. Nu se mirau deloc, plecând de la o noțiune simplă, că ajungeau dintr-o dată la contrariul punctului de plecare și, cred, nici că, sprijinindu-se pe doctrina religioasă a lui Luther, formulau în cele din urmă împotriva acestuia acuzația de materialism sau de impietate, care putea fi demnă de luat în seamă - pentru că se putea vedea prin ce demers logic era dedusă din premise opuse. Aceste feluri de a raționa ne surprind; ba chiar ne jenează[145a] atunci când e vorba de a explica o seamă de tragedii ale acestui timp ce rămân, pentru noi, misterioase. De pildă, pentru a nu cita decât una, tragedia lui Champel.

De mult deja, în 1920, în volumul LXIX din *Bulletin de la Société d'histoire du Protestantisme français (Buletinul Societății de istorie a protestantismului francez)*, Hippolyte Aubert publica un text emoționant: o notă manuscrisă a lui Guillaume Farel, marcată la repezeală pe prima pagină a unui exemplar al cărții lui Servet: *De Trinitatis erroribus libri septem (Cele șapte cărți despre rătăcirile Sfintei Treimi)*. În această notă, Farel își exprimă judecata de ansamblu asupra afacerii Servet. Adică aruncă un torent de insulte împotriva nefericitei victime Calvin. Eretic; hulitor al divinității; autor de scrieri profanatoare, evadat din Lyon cu complicitatea și ajutorul ateilor (*ope et consilio eorum qui athei sunt*: am fi foarte mirați dacă ateii n-ar face parte dintre cei incriminați); sprijin al Satanei, pe care moartea unui servitor atât de plin de zel l-a adus la disperare (*Satanas, tam selecto se videns privatum ministro*[34]), pe scurt toate drăgălășeniile scrise pe care le regăsim într-o cunoscută scrisoare a lui Farel către Blaurer, datând din 10 decembrie 1553: texte de o inconștiență minunată și tragică.

O grămadă de injurii, de violențe, de imprecații, și nici o îndoială, nici un regret, nici o urmă de căință. Să-l ascultăm pe H. Aubert, căruia e inutil să-i atestăm competența și imparțialitatea: „În ce privește doctrina însăși a lui Servet, ea ne apare astăzi de o ortodoxie aproape timorată... Nici unul dintre teologii calviniști nu pare a o fi înțeles cu adevărat. Cu toate acestea, Servet se străduise să dovedească divinitatea lui Isus și deducea, în ceea ce privește Treimea, că există un Dumnezeu unic în trei persoane. Opinie de o îndrăzneală moderată, desigur“[146a]. Fără îndoială. Dar Farel, Calvin și alții nu raționau ca noi. Ei deduceau din doctrina lui Servet mii de consecințe posibile. Dezvoltau, până la absurd, mii de propoziții ce ne par anodine, identificând concluzia la care îi aducea un întreg lanț de raționamente cu punctul de plecare. Îl vedeau pe Z în A, pentru că trecuseră de la A la Z prin toate treptele intermediare; și-l condamnau pe A în loc de Z fără cea mai mică ezitare.

Toate se datorează persistenţei crude a spiritului de logică deductivă, a jocurilor, rafinate şi copilăreşti totodată, de terminişti pentru care, la începutul secolului, o mulţime de umanişti şi de novatori nu aveau decât sarcasme. Citindu-i pe cei vechi, admiraseră alt gen de demers intelectual, mai direct, mai uman de asemenea, deoarece nu opunea, ca odinioară, spirite ce se întreceau în a-şi depăşi ingeniozitatea bolnăvicioasă şi a trece realităţile prin pânza de păianjen ucigătoare a silogismelor ce se priveau drept în faţă, conştiinţe curate şi nedisimulate ce se înfruntau deschis, în dispreţul oricărei prefăcătorii şi împotrivindu-se oricărei nesincerităţi. Câte lucruri s-ar putea spune în legătură cu renaşterea dialogului în secolul al XVI-lea! O întreagă generaţie fermecată de această artă s-a străduit să aducă în felul ei de a vorbi graţia suplă, politeţea aleasă, manierele când bruşte, când lente sau flexibile ale conversaţiei libere între fiinţe înzestrate nu numai cu raţiune, ci şi cu sensibilitate, căreia Platon i-a lăsat modelul de o artă atât de firească. Platon, dar şi Lucian, mai puţin artist, aşadar mai uşor de imitat; Lucian, care va avea o întreagă descendenţă erasmiană, şi de asemenea rabelaisiană. Chiar şi Reforma, la începuturile ei, a folosit din abundenţă, pentru propagandă, pe lângă mireni, dialogul deschis şi emancipator, drag lui Gargantua şi Pantagruel. Fiindcă vechile forme de gândire şi modalităţi de a raţiona se încăpăţânează să nu moară. Refugiate în citadelele lor fireşti, şcolile de teologie, ce-şi zornăiau inutil silogismele, vechile procedee de argumentare continuă să se impună studenţilor în căutare de grade universitare şi de diplome. Şi pentru a răspunde celor ce se folosesc încă de ele, pentru a-i urmări pe aceştia pe propriul teren, pentru a lupta împotriva lor cu arme egale, e nevoie ca teologii cel puţin (dar şi ceilalţi) să se iniţieze în vechea mecanică logică, să o utilizeze şi să ştie să profite de ea. Destin şi conflict tragic, pentru că în fiecare clipă cei mai emancipaţi revin la servituţi uitate. În fiecare clipă reapar, cu toate excesele, toate abuzurile denunţate şi repudiate de sute de ori, procedeele ridicole şi adesea odioase ale „mateologicienilor" însuşite la şcoala lui Thubal Holopherne. Cine nu are în vedere această dramă intelectuală nu-i înţelege cu adevărat pe oamenii acelor vremuri. Iar atunci când le invocă mărturia câte erori apar!

Nu trebuie să avem prea multă încredere în cuvintele de altădată. Ele au în general două valori, una absolută şi alta relativă. Adesea, prima e greu de definit. Spunând că ateismul e negarea divinităţii nu spunem ceva prea precis. Dimpotrivă, valoarea relativă a cuvântului s-a schimbat simţitor. În secolul al XVI-lea, el implica cel mai mare scandal ce s-ar fi putut închipui. Acest lucru îl vedem în general, dar vedem mai puţin cât s-au schimbat, din generaţie în generaţie, modurile de a raţiona. Să nu ne încredem în cuvinte, dar să ne încredem şi mai puţin în argumentele şi în acuzaţiile de altădată.

CONCLUZIE

MĂRTURII ŞI FELURI DE A GÂNDI

Şi acum, ajunşi la capătul acestei lungi discuţii critice, socotim falsă opinia celor care văd în Rabelais, încă din 1532, un adversar militant şi hotărât al lui Cristos, un ateu sau, pentru a evita acest cuvânt ambiguu şi colorat de pasiune, un propagandist perfid şi fanatic al deismului raţionalist, aşa cum apare el la libertinii secolului al XVII-lea şi la filosofii secolului al XVIII-lea? Nu avem acest drept. Dar nici pe cel de a afirma contrariul. Putem conchide doar atât: mărturiile teologilor şi ale controversiştilor adunate de înaintaşii noştri şi de noi înşine nu permit nimănui să spună cu certitudine - da sau nu.

În realitate, nici una dintre aceste mărturii nu e anterioară lui 1550. Vreau să spun dintre cele cu greutate. Aşadar, nici una nu se referă la Rabelais autor al lui *Pantagruel*, exceptând cărţile care au urmat. Scrisoarea lui Calvin către Daniel nu are sensul ce i s-a atribuit. Nimic nu dovedeşte că textele lui Visagier din 1538 îl privesc pe Rabelais. Totul pare să arate că se referă la Dolet. Pasajul invocat, din *Iertarea către Nicodemiţi* (1544), dacă se raportează la Rabelais se raportează şi la mulţi alţii în acelaşi timp şi nu vizează, de altfel, decât o atitudine generală: cea a omului care se preface că aderă la Cuvântul sfânt, dar îşi râde de el pe ascuns: atitudine care îl face prea puţin de temut, la drept vorbind; fiindcă bieţii „idioţi" nu vor vedea nici o răutate în scrierile aparent respectuoase faţă de Cuvânt; iar restul, dacă le surprind aerul suspect, nu sunt oare în stare să se apere?

În 1543, Postel face din *Pantagruel* o carte nelegiuită. Dar noţiunea lui de impietate se întinde la toţi reformaţii; în compania lor, Rabelais e cea mai bună companie creştină. În sfârşit, în *Theotimus*, Gabriel de Puy-Herbault potoleşte ranchiunele personale într-un consimţământ universal. De fapt, primul text decisiv e *Despre scandaluri*. Când însă cineva citeşte, în 1550, o carte publicată în 1532 de un autor care a scris şi a trăit mult după aceea, întrebarea e de a şti dacă o citeşte cu ochii din 1532 sau cu cei din 1550.

De altfel, nici una din mărturiile invocate nu provin de la un spirit liber, ce ar aduce dovezi lipsite de parţialitate, ca un istoric. Postel, Calvin, Estienne, Castellion: cu câteva nuanţe, toţi sunt controversişti. Pe ce se bazează judecăţile lor? Pe impresii personale, adesea (dacă nu cumva întotdeauna) interesate. Pentru credincioşi e suficient; dar pentru istorici? Ştim măcar dacă aceşti oameni, care îl califică, cu toţii, pe *Pantagruel*, drept manifest de ateism, l-au citit? Busson a notat că pomenitul Castellion vorbea despre Dolet din auzite. De ce să credem că l-ar fi cunoscut mai bine pe Rabelais?

Cum putem aprecia valoarea exactă a cuvintelor lor? Desigur, cel ce izolează şi decupează în aceste scrieri ce se referă numai la Rabelais, la Dolet, la Des Priers, poate întocmi un act de acuzare impresionant: „Toate mărturiile

contemporanilor... Gata, procesul judecat". Ar însemna să exagerăm lucrurile. Mărturia lui Henri Estienne poate avea oare greutate împotriva lui Rabelais? Să zicem că da. Dar împotriva lui Castellion, sau a lui Postel? Ultimul ne spune că Rabelais e cenevanghelist, trecut la impietatea cea mai clară, cu sufletul şi cu tot ce-i aparţine. Fie, însă să ne reamintim că spune acelaşi lucru şi despre Simon de Neufville, despre care nu ştim că ar fi sprijinit Reforma, şi căruia, de altminteri, îi atribuie cu largheţe, pe lângă alţii, paternitatea miticului *Tratat despre cei trei impostori*. Îl putem crede pe Calvin pe cuvânt atunci când denunţă ateismul lui Rabelais. Foarte bine; iată-l pe Rabelais, ticălosul, dovedit că a vrut să „stârpească orice respect datorat lui Dumnezeu" şi să surpe credinţa din temelii. Calvin spune asta, el care ştie, cum să ne îndoim? Dar când Calvin îşi încheie replicile către Servet acuzându-l pe acesta formal că nu are decât un scop: „să distrugă religia cu totul, *totam religionem evertere*"[147a], îl mai credem pe cuvânt? Încrederea obligă, totuşi. Când Calvin îl taxează pe Agrippa de ateism notoriu (ceea ce ar însemna că sunt cam mulţi atei în 1530; care e, atunci, pretinsa originalitate a lui *Pantagruel*?) vom striga pretutindeni: Agrippa era ateu? Dar când acelaşi Calvin aruncă împotriva lui Castellion o odioasă acuzaţie de furt[148a]? sau când, luându-i-o înainte lui Henri Estienne, care îl repetă doar, îl tratează tot pe Castellion ca pe un bufon care face din religie o farsă: *tu, tu, omnia pietatis principia ridendo, suaviter te oblectas*[35]? Biet Castellion, biet cavaler al tristei figuri, atât de auster, rigid şi trist de moarte încât fiul lui Utenhovius, care locuia la el, îl implora pe tatăl său, disperat, să-l ia de la maestrul Castalio, om sfânt care nu râde niciodată[149a]!

Desigur, Calvin avea o animozitate personală împotriva lui Castellion. Animozitate, ranchiuni, pasiuni existau la toată lumea, gata de atac, cu înjurăturile în gură sau, până una alta, gata să arunce anateme. Totuşi, animozitatea nu explică tot. În spatele certurilor există altceva.

Ce, altceva? Poate un viciu de gândire? Departe de noi să ne lansăm în asemenea expresii. Fără îndoială că oamenii din secolul al XVI-lea le-ar fi folosit - şi au şi făcut-o, vorbind despre „sofiştii" care i-au precedat, „pe vremea tichiilor înalte". Pentru că nu ştiau ceea ce unii dintre noi ştiu - fără ca această ştiinţă să fi devenit, pentru ansamblul contemporanilor noştri, chiar cultivaţi (fie ei şi istorici), o hrană adevărată. Fiecare civilizaţie are utilajul ei mental. Mai mult, fiecărei epoci a aceleiaşi civilizaţii, fiecărui progres al tehnicilor sau al ştiinţelor ce o caracterizează îi corespunde un utilaj reînnoit, mai bine dezvoltat într-o anume direcţie, mai slab într-alta. Un utilaj mental pe care civilizaţia respectivă - sau epoca respectivă - nu e deloc sigură că-l poate transmite, integral, civilizaţiilor şi epocilor ce vor urma; va putea cunoaşte distrugeri parţiale, întoarceri înapoi, deformări considerabile. Sau, dimpotrivă, progrese, îmbogăţiri, noi complicări. E bun pentru civilizaţia care i-a dat naştere şi pentru epoca care îl foloseşte; nu e bun pentru eternitate, şi nici pentru umanitate: nici măcar pentru cursul restrâns al unei evoluţii interne de civilizaţie.

Fiind vorba de oameni din secolulul al XVI-lea, nici felul lor de a raţiona şi nici exigenţa lor demonstrativă nu e identică cu a noastră. Nu sunt nici măcar cele pe care le-au cunoscut nepoţii lor, contemporanii lui Descartes, Pascal, Huyghens, Newton. Nu a sosit momentul să tratăm, în ansamblu, aceste probleme dificile. Din cele stabilite până acum pare, în orice caz, să rezulte că oamenii acelor vremi nu încercau nici nevoia imperioasă de exactitate şi nici grija noastră pentru obiectivitate în felul lor de a argumenta. O nevoie şi o grijă de care ne eliberăm, desigur, sub influenţa pasiunilor violente, dar scuzându-ne pentru această eliberare, ce ne apare nouă înşine ca o lovitură în gol. Că o parte importantă e rezervată, în speculaţiile oamenilor acelui timp, unor contradicţii care nu-şi mai găsesc locul în sistemele noastre logice de gândire e un fapt ce pare să rezulte şi din examinarea critică a mărturiilor poetice pe care am întreprins-o în capitolul precedent. Şi ele ne arată că omul nu e om, ci că oamenii se schimbă mai mult decât credem, şi la intervale foarte scurte. Ne arată că pe vremea lui Rabelais nici (evident!) marea revoluţie ce avea să subordoneze logica şi matematica experimentului nu se lăsa întrevăzută, după cum nu începuse nici marele avânt al matematicilor, din care Descartes va trage consecinţe utile. Cum să nu ţinem seamă de astfel de condiţionări dacă vrem să folosim corect mărturiile umane?

NOTE

[1] **Seneca, Lucius Annaeus** (4-65): filosof şi scriitor latin, născut la Cordoba. A fost unul dintre cei mai importanţi vulgarizatori ai stoicismului roman. Opera lui e compusă din numeroase tratate de filosofie morală, din scrieri de fizică şi de ştiinţe ale naturii, din satire şi piese de teatru etc.

[2] *La Toussaint* (fr.).

[3] „*A considerat drept cărţi condamnate acele* [cărţi obscene]*: Pantagruel, Pădurea cea stufoasă a femeii şi* [altele] *de acest fel.*“ (lat.)

[4] „*Eşti lipsit de evlavie!*“ (germ.)

[5] Fapte burgunde: legate de provincia Bourgogne, învecinată cu provincia Franche-Comté (ultima aflându-se la frontiera cu Elveţia), ambele având o tradiţie istorică şi culturală comună.

[6] „*Toţi erau indignaţi, pentru că invoca scuza unei necunoaşteri simulate.*“ (lat.)

[7] *Educaţia creştină*, lucrarea cea mai importantă a lui Calvin.

[8] **Copernic, Nicolaus** (1473-1543): astronom polonez, creatorul concepţiei heliocentrice despre univers.

[9] **André Vésale** (1514-1603): medic belgian, fondatorul anatomiei.

[10] „*După cum a tălmăcit călăul lui Cristos în abaţia din Telem şi în şcoala ramurii de palmier.*“ (lat.)

[11] **Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy** (1760-1825): creatorul unei mişcări de inspiraţie evanghelică şi socialistă în acelaşi timp, hrănită din visul unui nou proiect enciclopedic. Afirmând preeminenţa ştiinţelor umane, a studiat dintr-o perspectivă de mesianism laic probleme precum exploatarea pământului, raporturile dintre industriaşi şi proletari, rolul ştiinţei în dezvoltarea societăţii etc.

[12] **Jean Bodin** (1530-1596): autorul unui tratat *Despre republică* în 6 cărţi, în care arată, împotriva lui Machiavelli, că binele statului şi cel al individului nu se află în contradicţie. A mai scris *Demonomania vrăjitorilor* şi *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis (Convorbire despre tainele ascunse ale lucrurilor sublime între şapte învăţaţi)*, în care 7 personaje de religie diferită tratează problema toleranţei. Fără a fi propriu-zis ateu, colocviul se ridică împotriva lui Isus, care ar fi rupt tradiţia milenară a iudaismului, şi se apropie astfel de spiritul Vechiului Testament.

[13] **Enfantin, Barthélémy Prosper** (1796-1864): inginer, adept al lui Saint-Simon pe care, după ce va deveni şeful unei secte religioase, îl va adapta în spiritul unui proiect ce va exalta regenerarea umanităţii prin industrie, colonizarea zonelor sălbatice, extinderea reţelei feroviare, deschiderea de canale maritime etc.

[14] *„În sinea-i se gândea la împăcarea lumii."*

[15] *„Cenevanghelişti, adică goi": „cenevanghelişti, adică noi".*

[16] *„Ce e comun între mahomedani şi cenevanghelişti."* (lat.)

[17] *„Operele străine nu au nici o valoare şi nu sunt folositoare nimănui; apărătorii şi cei ce se opun nu au nici o trecere în faţa lui Dumnezeu; Maria nu trebuie cultivată sau cinstită..."* (lat.)

[18] *„Nu e nevoie de minuni pentru întărirea credinţei."* (lat.)

[19] „[Mahomed] *spune că deseori omul e învitregit de liberul arbitru şi că destinul, nu rareori şi soarta, e tot una cu Dumnezeu."* (lat.)

[20] *„Ale căror autori erau până de curând purtători de cuvânt ai cenevangheliştilor."* (lat.)

[21] *„Bărbat de o evlavie remarcabilă."* (lat.)

[22] Sub Vechiul Regim (înainte de Revoluţia franceză), parlamentele erau curţi suverane cu atribuţii civile şi criminale, având în competenţă şi judecarea apelurilor la sentinţe date de curţi subalterne. Pe lângă Parlamentul din Paris, mai existau 13 parlamente provinciale, cel mai vechi fiind din Toulouse (al provinciei Languedoc: 1272), iar cel mai recent cel din Nancy (al provinciei Lorraine: 1775). Pe vremea lui Ludovic al IX-lea, parlamentul se reunea în faţa regelui. Filip cel Frumos va încerca, la începutul secolului al XIV-lea, să centralizeze instituţia parlamentară atribuind parlamentului parizian un local şi delimitându-i strict competenţele. De exemplu, Parlamentul transcria în registre actele legislative ale regelui, care devin executorii doar după această înregistrare, ce putea fi refuzată! Parlamentele au fost suprimate în noiembrie 1790, printr-un decret al Adunării Constituante.

[23] **Melanchton** (1497-1560): umanist şi reformator german, discipol al lui Luther şi coautor al Confesiunii de la Augsburg (1530), profesiunea de credinţă a protestantismului. Spre deosebire de Luther, a fost moderat şi conciliant, năzuind la împăcarea tuturor direcţiilor din mişcarea reformată. A scris peste 300 de lucrări.

[24] **Diagoras din Melos** (sec. V a. Chr.): filosof grec ateu ce lua în derâdere cultul zeilor, spărgea statuile acestora etc.

[25] **Timon Mizantropul** (sec. V a. Chr.): filosof pesimist grec, evocat în *Păsările* lui Aristofan şi într-un dialog al lui Lucian. E personajul principal al piesei shakespeariene *Timon din Atena.*

[26] *„Ateul e cel ce se lasă dus de obiceiuri, /Şi care crede când într-un lucru, când într-altul; /cel ce crede în Dumnezeu e neclintit în credinţă, /Chiar dacă ceilalţi îl supun persecuţiilor.“*

[27] *„Ateul e cel ce, prin propriile-i minciuni, îl face folositor pe papă, /De care-şi bate joc şi căruia-i vede chiar şi impostura!“*

[28] *„Sus inimile.“* (lat.)

[29] *„Fiindcă e evlavios.“* (lat.)

[30] *„Spiritul vieţii era în roţi.“* (lat.)

[31] *„Dar nu-s adept al papei!“*

[32] *„Dar ce eşti atunci, o, bunule ateu?“*

[33] **François Garasse** (1585-1631): teolog iezuit, ce a susţinut polemici vehemente cu galicanii şi libertinii. Va rezuma doctrinele acestora din urmă (pentru a le combate) în *Doctrine curieuse...* din 1624, iar un an mai târziu va publica o impunătoare *Somme théologique.*

[34] *„Satana, văzându-se lipsit de un ales servitor.“* (lat.)

[35] *„Tu, tu, râzându-ţi de toate principiile evlaviei, te desfeţi printre plăceri!“* (lat.)

CARTEA A DOUA
SCANDALURI ŞI ÎNVINUIRI

CAPITOLUL ÎNTÂI
POZNELE LUI RABELAIS

Am reuşit să adunăm, asupra lui Rabelais şi a sentimentelor sale, aşa cum erau interpretate de contemporanii lui, toate mărturiile celor care ne-au vorbit de el, în bine sau în rău: umanişti, controversişti sau polemişti. Am supus aceste mărturii unei critici cât mai strânse. În acelaşi timp, am fost în măsură să arătăm greşelile de interpretare sau de atribuire în strădaniile înaintaşilor noştri - unele grave şi atât de importante încât din întregul sistem clădit de ei nu mai prea rămâne mare lucru în picioare.

A sosit momentul să-i punem întrebări lui Rabelais însuşi: operei sale, adică, în primul rând *Pantagruel* şi, accesoriu, *Gargantua*. S-ar părea că e un lucru simplu: cine vrea să-l cunoască pe Rabelais n-are decât să i se adreseze. În realitate e o treabă delicată: cum să-l cunoşti pe cineva prin operă? Nu şi-a pus autorul o mască pe faţă? Trăsăturile acestei măşti, îngroşate, accentuate, caricaturale reproduc oare cu adevărat figura satiricului? Până unde putem trage concluzii în chip legitim de la operă la om? Întrebarea nu e prea bine pusă, poate, deoarece, la drept vorbind, nu omul a fost important pentru cititorii lui

Pantagruel, din 1532 până în 1926, ci opera sau, dacă dorim, ceea ce omul a pus din el în operă. Practicarea acestui dozaj e însă delicată.

Abel Lefranc ne va dovedi-o în textul ce a servit ca punct de plecare reflecţiilor noastre asupra acestor probleme grave. „Ce vedem, exclamă el[150a], încă din pragul vieţii? O serie de declaraţii de-abia vrednice de crezare"... vorbind despre succesul cărţii *Les Grandes Chroniques Gargantuines (Marile cronici ale lui Gargantua)*, autorul remarcă faptul că cititorii acestor opere de nepreţuit au crezut în ele „ca şi în textele Bibliei şi ale Evangheliei..." Putem măsura fără greutate întreaga îndrăzneală a unei paralele atât de ofensatoare pentru Cărţile Sfinte, în ciuda aparentului său aer de glumă. Mai departe reapare acelaşi termen de comparaţie, când succesul *Cronicilor* ne e prezentat în această linie vestită: „Căci librarii au vândut mai multe exemplare ale lor în două luni decât vor vinde Biblii în nouă ani". Urmând un fel de crescendo, Alcofribas vizează imediat, printr-un atac direct, chiar mărturia unui evanghelist. Pretinzând că îşi confirmă informaţia şi adevărul ei printr-un argument burlesc, spune liniştit: „Vorbesc despre toate acestea ca sfântul Ioan din Apocalips: *quod vidimus, testamut*"[1]. Cine a mai depăşit oare acest grad de ironie usturătoare în materie de satiră religioasă? Chiar de la început, nu e posibilă nici o îndoială; acest râs de Lucian ascunde, aici, intenţii stranii, pe care nimeni nu a îndrăznit să le formuleze secole întregi.

Citind şi recitind acest pasaj atât de imperios şi de plin de pasiune ne simţim foarte tulburaţi: cum să închidem ochii asupra unor evidenţe? Reluăm lectura lui Rabelais cu oarecare nelinişte. Îl deschidem pe *Pantagruel*. Râdem. Nu ne mai gândim la crescendo-ul impietăţii. Iar când punem la loc volumul pe raft suntem gata să jurăm: nu există nimic ascuns, de temut sau sacrilegiu în aceste glume fără perdea, răutăţi riscante şi vechi batjocuri clericale paşnice al căror descoperitor nu a fost, cu siguranţă, Rabelais, căruia îi plăcea să-şi petreacă timpul în mod plăcut pretutindeni, mulţumindu-se doar să pună, pe fiecare pagină scrisă de el, pecetea geniului. Cu folos sau fără?

I. FARSE DE OAMENI AI BISERICII

Pentru a lua o hotărâre definitivă va trebui oare să examinăm şi să cântărim, unul câte unul, toate motivele de scandal pe care le enumeră Abel Lefranc? Acest lucru a fost deja făcut, pe lângă faptul că scandalul nu spune nimic despre afacere, deoarece *Florile răului*, şi chiar *Doamna Bovary* l-au scandalizat odinioară foarte tare pe procurorul imperial, ceea ce nu e suficient pentru a-i califica drept pornografi pe autorii lor. În 1910, Plattard a sudiat îndeaproape, în *Revista de studii rabelaisiene*, textele din Sfânta Scriptură invocată de Rabelais. Dinspre partea sa, Etienne Gilson, istoric al filosofiei medievale, a adus tezei apărate

de J. Plattard, ostilă oricărei interpretări romantice a nostimadelor rabelaisiene, un complement de dovezi şi de argumente luate dintr-o cunoaştere aprofundată a scolasticii[151a]. Nu putem face nimic mai bun decât să trimitem cititorul la aceste studii elocvente.

Ca şi L. Sainéan, care a adoptat în dezbatere aceeaşi poziţie[152a] - Plattard a văzut perfect că glumele rabelaisiene, de tradiţie clericală, nu erau deloc diferite de cele care înveseleau literatura cunoscutelor *Sermons Joyeux (Predici vesele)*, asupra cărora Emile Picot a atras mai demult atenţia[152abis]. Găsim în acestea o amplă recoltă de cuvinte evanghelice parodiate mai mult sau mai puţin grosolan; şi nu e vorba de cuvinte oarecare. Cutare predică[152a] pleacă chiar de la cuvintele Cinei celei de taină: *Beţi şi mâncaţi...* Aceasta întrece în îndrăzneală *Consumatum est* (S-a împlinit, s-a mâncat tot), trebuie spus despre Panurge sau, pentru a fi pe placul lui Rabelais, despre sfântul Toma din Aquino[154a], şi *Sitio (Setea)* băutorilor care-l şochează pe Abel Lefranc[155a]. A băutorilor din 1542. Căci Plattard remarcă tocmai faptul că exclamaţia scandaloasă nu figurează în primele versiuni ale lui *Pantagruel*; Rabelais a introdus-o, tardiv, în ediţia François Juste, pe care, se spune, a cenzurat-o de toate îndrăznelile! Dar îndrăzneala era oare atât de mare? Nu mai mare decât cea a lui Francisc I, ce-l numea „Setosul" pe Ludovic de Bourbon, „pentru că, ne explică preotul Claude Haton, acest senior era gata întotdeauna să bea din vinurile lui, chiar dacă era ghiftuit. Vom arunca atunci anatema asupra bravilor oameni care cântau, cu perfectă naturaleţe[156a]: *Ecce bonum vinum - venite potemus!*[2]

Cât despre Gilson, el arată nevoia ca acel ce studiază formarea geniului lui Rabelais să ţină seama cu precizie de anii de mănăstire ai „creatorului prozei franceze moderne". Nu pare să fi stat acolo „mai puţin de doisprezece ani din viaţă - ani hotărâtori ai tinereţii - ca şi călugăr franciscan". De unde mai multe concluzii, dintre care pe una vom aminti-o chiar acum: „Cum mai făceau şi altceva decât să citească slujbe sau să scruteze filosofia lui Scot; cum vorbeau la anumite ore, cu deplină libertate, chiar cu veselie, ne vom întreba dacă ceva din verva groasă şi marcat populară a franciscanilor din Evul Mediu nu a trecut în unele texte în care, uneori, am fost tentaţi să căutăm intenţii ascunse pe care Rabelais probabil că nu le-a pus niciodată". De fapt, lui Gilson nu i-a fost greu să regăsească numeroase pagini vesele ale unor cordelieri, deloc suspecţi de heterodoxie, ce fac să răsune bunul râs al lui Rabelais - deschis, dar adesea fără perdea.

Mai trebuie să o spun? Nu sunt în stare să mă emoţionez mai mult decât Plattard, Gilson, Sainéan sau alţii în faţa glumelor obişnuite sau a micilor maliţii venite din mediul bisericesc, ce le par unora atât de pline de intenţii perfide şi veninoase. Ele îşi au propriul risc, dacă le judecăm după criteriile noastre. Măsura noastră nu e însă cea a secolului al XVI-lea. Dacă admitem acest lucru

atunci când vorbim de pioasa şi mistica Margareta, autoarea *Heptameronului*, să-l admitem şi pentru părintele lui *Gargantua*[157a].

* *
*

Nu mă scandalizez deloc, retrospectiv, în legătură cu remarca lui Rabelais privind slaba vânzare a Bibliilor şi buna vânzare a *Cronicilor lui Gargantua*, deoarece nimic nu dovedeşte că maestrul Alcofribas se bucură de prima dacă se felicită pentru a doua. Şi mă întreb dacă pornirea lui nu e aceea care l-a făcut să remarce, în alt loc, şi totodată să deplângă, faptul că la Paris un saltimbanc oarecare adună laolaltă mai mulţi auditori, în stradă, decât un bun predicator al Evangheliei, în biserică.

Lamah hazabthani[3] al femeii din Paris m-ar şoca mai mult[158a] dacă Masucci de Salerne sau Arnaud de Villeneuve nu s-ar fi servit de acest motiv înaintea lui Rabelais. Gluma lui Rabelais care o plânge pe Bedebec a lui în capitolul III din *Pantagruel*: „O duce bine; e cel puţin în Paradis, dacă nu şi mai bine" e una din naivităţile mucalite pe care ţăranii noştrii le folosesc bucuros în povestirile lor. Genealogia lui Gargantua e, într-adevăr, un sacrilegiu: „din mila cerului ne-au rămas cu privire la vechimea neamului lui Gargantua mărturii mai depline decât asupra oricărui muritor, afară bineînţeles de Mesia, despre care nu mi-e îngăduit să vorbesc deoarece nu-mi dau voie diavolii (clevetitorii şi făţarnicii)"[159a]. Să fie imitaţia contrafăcută a naşterii lui Isus de la începutul Evangheliei după Matei? Nu mă prea îndoiesc, mai ales că însuşi Rabelais îşi dă osteneala să ne prevină foarte clar în legătură cu aceasta: nu ezită să ne arate, în capitolul I din Pantagruel, că genealogia eroului său le aminteşte pe cele pe care ni le-au transmis nu numai grecii, arabii şi băştinaşii, „ci şi înşişi scriitorii sfintei Evanghelii, ca Luca şi Matei"[160a]. Se vede clar, maestrul François nu se ascunde deloc şi îşi declară limpede intenţiile parodice. Dar această parodie depăşeşte oare limitele, destul de largi, pe care tradiţia le fixa zeflemitorilor de odinioară? Toată problema e aici. Dacă opinăm pentru răspunsul afirmativ, va trebui să-i reproşăm lui Rabelais această scandaloasă lipsă de respect: când Gargantua (cap. XXIII) se îndreaptă „spre un loc mai ferit unde se uşurează de rămăşiţele fireşti ale bucatelor ce le mistuise", preceptorul său, care nu vrea să piardă „nici o clipă a zilei", îi repetă în acel loc discret „ce citiseră". Or, ceea ce citiseră, spus clar şi răspicat, cu o pronunţie potrivită materiei, era „o pagină din Sfânta Scriptură". E vorba oare de o profanare sau de o practică pioasă obişnuită?

II. TELEM FĂRĂ BISERICĂ?

Mai avem însă şi mănăstirea din Telem, care nu are biserică. E un loc cam sărac: acolo mai lipsesc şi alte lucruri foarte necesare vieţii! De exemplu, bucătarii cu maşini de gătit aromatizante şi pivniţe adânci şi răcoritoare, ceea ce e destul de surprinzător pentru abaţia fratelui Ioan. Aşadar Rabelais nu clădeşte, la Telem, nici bucătărie, spre scandalul materialiştilor, nici biserică, spre consternarea idealiştilor. În schimb, aşază, lângă fiecare chilie, o capelă - şi ce se poate face într-o capelă dacă nu să te rogi?

Telem e anti-mănăstirea, să nu uităm asta. Fratele Ioan o spune expres (I, LII): intenţionat şi sistematic e instituită „altfel decât toate religiile", ceea ce vrea să zică: altfel decât toate ordinele existente. În abaţii, cel ce comandă e abatele: la Telem, nu există: „Cum aş putea să cârmuiesc pe alţii, când nu-s în stare să mă stăpânesc nici pe mine?" Tot în celelalte abaţii, există ziduri, care nu-s pe placul nimănui; la Telem, nu: intri sau ieşi, vii sau pleci, când vrei. Dacă într-o mănăstire intră vreo femeie, imediat ce pleacă se şterg podelele, pentru că le-a murdărit. Când un călugăr sau o maică intră în Telem se va curăţi locul pe care l-au profanat. Să amintim textul capital (LVII): „Viaţa în mănăstire nu era supusă nici unor legi, rânduieli ori porunci, întrucât fiecare trăia după voia lui nestingherită şi după bunul lui plac. Se ridica din aşternut când se sătura de somn, bea, mânca, îşi vedea de treburi şi se culca din nou, cum şi când găsea de cuviinţă... Întreaga lege a mănăstirii se cuprindea în aceste patru cuvinte:

Fă ce-ţi place!"

În sfârşit, în abaţii există o mare biserică: toată lumea merge acolo la ore fixe, în sunetul clopotelor ce decupează viaţa în bucăţi. La Telem nu există slujbe comune şi nici clopote sau cadrane, „căci cea mai mare himeră de pe lume e să trăieşti după sunetul unui clopot, şi nu după cum îţi cere bunul simţ şi raţiunea". Dar cum puteau merge la biserică telemiţii la oră fixă, dacă se sculau, mâncau, dormeau - şi, să adăugăm, „se rugau", pentru a avea gândul întreg al lui Rabelais - atunci când dorinţa, în acord cu raţiunea, îi îndemna? Şi cum se rugau într-o capelă intimă, fără să meargă niciodată la slujbă? Pentru că, vor spune unii cu un aer scandalizat, telemiţii nu merg niciodată la slujbă...[161a]

Dar cine spune că nu merg? Mai întâi, pot asista la ea în biserica parohiei, exact ca şi regele în primul castel de la Versailles, unde nu avea capelă. Sau pot să ceară să le fie făcută în micile lor capele. În sfârşit, e bine să reflectăm puţin, înainte de a lua un ton scandalizat. Nu numai la faptul că Rabelais nu poate „să spună totul" şi să transforme o satiră în temă de casă dogmatică; dar să vedem ce e şi cu slujba. Să nu ne prefacem că nu ştim (lucru pe care nu avem voie să-l ignorăm) că, pe vremea lui Rabelais, slujba religioasă, ponegrită de „răii creştini", nu era ceea ce va deveni pentru catolicii din timpul lui Bérulle[4] şi de mai târziu: actul religios prin excelenţă, sinteza întregului cult catolic - o sfinţire, mai mult chiar, un sacrificiu, *sacrificiul*, parte esenţială a cultului

public. Marea strădanie a secolului al XVII-lea în legătură cu slujba, efortul de a-l asocia tot mai mult şi mai bine pe credincios demersurilor şi cuvintelor preotului - această muncă, ce se inserează în imensul efort al catolicilor, început la sfârşitul secolului al XVI-lea, de a regândi religia lor în ansamblu, cu forţă şi împotriva religiei reformate, nu demarase încă. Şi poate că cei din vremea maestrului Alcofribas, care vedeau cum marii seniori comandă slujbe cu sutele în testamentele lor, aveau oarecare motive, pe care contemporanii noştri nu le mai au, de a găsi îndobitocitoare lungile şederi la biserică, foarte dragi colecţionarilor de slujbe ce picoteau în timpul serviciului divin. Aşa gândea şi Erasm, ca ei toţi: inutil să mai dăm citate în plus, să ne gândim însă la strâmbătura lui de dispreţ atunci când Gilbert Cousin, secretarul său, îl părăseşte pentru a prelua un canonicat la Nozeroy[162a]: *cantabit missam!*[5] De altfel, telemiţii cinstesc duminicile şi sărbătorile, îmbrăcându-se în „straie franţuzeşti, deoarece e mai vrednic de cinste şi lasă să se vadă mai bine vechea sfială a neamului". Duminici şi sărbători? Ce sărbători? În 1532, cele laice nu fuseseră încă inventate, aşadar trebuie să fi fost cele religioase. Să nu mergem însă prea departe în aceste povestiri spontane, pline de fantezie. Nu sunt istorii încâlcite de-ale teologilor.

Şi apoi, în 1912, în *Introducerea* sa la *Gargantua* Abel Lefranc explica lipsa unei biserici la Telem prin „simpatia prea puţin ascunsă" a lui Rabelais pentru ideile înnoitoare. Ba chiar recunoştea pe atunci în Rabelais, după acest semn şi alte câteva, un credincios „ce căuta să manifeste o simpatie atentă şi sinceră pentru Reformă". Criteriul nu e, poate, cel mai bun: acolo unde triumfa, în 1532, Reforma nu cerea deloc suprimarea marilor edificii de cult şi substituirea cultului privat celui public. Dacă ar fi fost reformaţi, telemiţii s-ar fi dus la biserica abaţială transformată în templu (dacă ar fi avut) şi ar fi asistat acolo la slujbă. Acestea o dată spuse, în 1912, Abel Lefranc făcea o remarcă ce ne pare absolut conformă realităţii: „Cuvântul sfânt, adică Evanghelia, e elementul esenţial, factorul unic al vieţii spirituale a telemiţilor". S-ar părea că între 1912 şi 1923 textele care i-au dictat această frază plină de miez au dispărut. Nu există biserică la Telem? Nu, dar nici templu. Ne putem consola: telemiţii vor găsi şi una şi alta, poate în oraşul vecin. - Apoi, dacă nu există nici templu şi nici biserică înseamnă că sunt atei? Dar ce e atunci cu Evanghelia şi cu capelele? - Ei, s-ar putea să apară în carte din precauţie... - E adevărat. La Telem nu sunt paratrăsnete. Dar nouă mii trei sute treizeci şi două de paratrăsnete în 1532 nu e cam mult?[163a]

III. CUM A VENIT PE LUME GARGANTUA

Ce să mai cercetăm? Chiar dacă suntem greci, să nu lăsăm nimic neobservat. Dacă ne apare, deodată, o lumină? Strania sosire pe lume a lui Gargantua[164a], născut prin vâna cea mare şi urechea stângă? Curioasă naştere, într-adevăr. Iar Rabelais însoţeşte senzaţionala descriere cu un fel de reclamă sforăitoare

inventată de el: „Un om de ispravă, cu mintea sănătoasă şi cu scaun la cap, nu se îndoieşte niciodată de ceea ce i se spune, sau vede cu ochii că e scris... *Innocens credit omni verbo...*[6] *Charitas omnia credit...*[7] Dascălii Sorbonei aşa ne învaţă, că numai prin credinţă se adevereşte a fi tot ceea ce pare că nu este... La Dumnezeu toate sunt cu putinţă, şi dacă ar hotărî el astfel, toate femeile ar naşte, de azi înainte, pe urechi..."

„Fără nici o îndoială, scrie Lefranc, această dezvoltare se aplică dogmei creştine a naşterii lui Isus". Naştere? Dar Cristos nu s-a născut prin vâna mare şi urechea stângă! Conceput în trupul Fecioarei prin operaţia Sfântului Duh, el a fost adus pe lume, după vechii Părinţi Ireneu, Origen, Tertulian, Atanasie, Epifan, Ieremia, la capătul a nouă luni normale de gestaţie şi în modul cel mai firesc fiziologic[165a]. O grămadă de texte, de o antică violenţă, îl arată născându-se în sânge şi murdărie. După care, de la sfântul Ambrozie, apoi Augustin, se răspândeşte, o dată cu sfârşitul secolului al IV-lea, doctrina naşterii virginale. Cristos e cel ce intră în lume pe uşa închisă, fără a o sparge. Şi astfel ia naştere doctrina virginităţilor succesive ale Mariei. Fecioară căsătorită cu un om căruia Biserica îi va proclama, într-o zi, aleasa virginitate şi a cărui misiune a fost aceea de a o păstra pe a Mariei căsătorindu-se cu ea[166a], a rămas grea şi apoi a adus copilul pe lume rămânând fecioară. Nu a născut însă prin ureche copilul pe care Luca ni-l arată aşteptând în pântecul ei în stare de embrion[167a], scenă pe care multe Fecioare o reprezentau ochilor credincioşilor, în sanctuare. Nu prea văd, aşadar, în ce fel curioasa aventură a lui Gargantua plimbându-se de la vâna mare la urechea stângă a mamei sale putea să evoce ideea naşterii Fecioarei, pe care toate bisericile din toate ţările o reprezentau de secole ca pe una normală, înconjurată de o grămadă de moaşe şi de cumetre pricepute[168a].

Dar dacă Rabelais ar fi autorul uneia dintre cărţile Ciclului Cronicilor lui Gargantua, acel *Vray Gargantua notablement omelyé (Adevăratul Gargantua, cu bogate comentarii)* semnalat de P.P.Plan[169a]? Citim acolo, la început, înspăimântătoarea poveste a necromantului Merlin „născut fără a fi avut tată, deoarece mama sa era călugăriţă, conceput de un spirit straniu care a vizitat-o noaptea". Această relatare neobişnuită îl poate duce pe orice om ingenios la presupuneri ciudate. Vom conchide, totuşi, că autorul anonim îndeplinea planul perfid şi premeditat de a ridiculiza naşterea lui Isus „venit pe lume, şi el, fără să fi avut tată", dintr-o fecioară pe care a făcut-o să rodească un spirit sau un suflu? Deocamdată să reamintim cititorului: nici felul de a glumi şi nici moravurile secolului al XVI-lea nu erau ca ale noastre. Iar dacă ar trebui să-i ardem pe rug pe toţi cei ce-au făcut aluzii deşucheate la virginitatea Mariei[170a], călăii noştri retrospectivi nu şi-ar mai termina treaba. În 1565 încă, în plină Italie a Contra-Reformei, un catolic convins, nepotul lui Guicciardini, Lodovico[8], autorul cărţii *Descrittione delli tutti i Paesi Bassi (Descrierea tuturor Ţărilor de Jos)*, publica la Veneţia un mic volum cu istorioare deocheate, *Hore di Recreazione*

(Ore de răgaz), foarte citit şi tradus în diferite limbi. Guicciardini explică[171a] cum că trebuie să bem înaintea mesei, în timpul ei şi după aceea, deoarece mama lui Dumnezeu a fost fecioară înaintea naşterii Domnului, în timpul ei şi după aceea. Remarca este anodină, de acord; dar e curios să reţinem faptul că acest curent, deşi epurat şi reorientat, persista în continuare: curentul vechilor şi bunelor glume clericale în legătură cu treburile religiei, chiar şi cele mai delicate - îndeosebi cele mai delicate. În 1532, acest curent era în plină manifestare sălbatică.

IV. CHARITAS OMNIA CREDIT[9]

Dar Rabelais şi-a semnat el însuşi condamnarea... în 1542, publicând la editorul Juste o ediţie revăzută a operelor sale, a suprimat din texte glumele scabroase în legătură cu credinţa, „argument al tuturor celor nevăzute". Obiecţia ar fi mai puternică dacă această definiţie a credinţei, luată din sfântul Pavel[172a] n-ar fi fost atribuită de Rabelais celor de la Sorbona. Or, se pare că tăieturile din 1542 au avut ca scop îndulcirea sau înlăturarea atacurilor directe împotriva Sorbonei. De altfel, ce am putea spune despre aceste trunchieri? Adeseori le înţelegem cu greu sensul. Dacă, în 1542, Rabelais înlătură o apropiere între Panurge şi Cristos, ambii atârnând în aer[173a], introduce în schimb în text, tot atunci, *Setea* parodică, în care Plattard (care, de data aceasta, îşi pune ochelarii secolului nostru) s-a grăbit să denunţe, pe nedrept[174a], cea mai grozavă îndrăzneală a lui Rabelais. Am spune, mai degrabă, cea mai uzată glumă clericală. -"În sfârşit, *Charitas omnia credit*... Credinţa e argumentul lucrurilor nevăzute... Şi fraza vrednică de mirare «Dumnezeu poate tot ce vrea»: nu sunt acestea cuvinte de credincios supus umil al Bisericii? Ba da, dacă nu simţiţi ironia!" Nu am nici o încredere în cei ce o simt prea tare. Iar apoi ironia e curentă la vremea aceea. Dumnezeu poate tot ce vrea? Formula aceasta îmi aminteşte o alta. E în latina lui Erasm: „*Deus sic potens est, ut quidquid velit, nutu valeat efficere*"[10].

Astfel glăsuieşte *Barbatius* din dialogul *Inquisitio de fide (Cercetare asupra credinţei)*[175a]. Or, Erasm are grijă să ne spună cine e Barbatius: nici mai mult nici mai puţin decât Martin Luther, discutând cât se poate de serios despre idei care nu au nimic ironic. Tema e cea a lui John Colet din dialogul *Pietas Puerilis (Credinţa pruncilor)*: „Cred tot ce e cuprins în Scripturi şi în Simboluri. Nu caut dincolo". Nu mă întreb cu nelinişte, declară Luther-Barbatius, cum e posibil ca trupul nostru individual, o dată amestecat cu elementele, să reînvie aşa cum era pe când trăiam... Mă încredinţez Spiritului suprem: „Dumnezeu poate tot ce vrea". - Şi, dacă ar vrea asta, femeile ar naşte copiii prin ureche...

Şi apoi, cine vorbeşte de credincios supus cu umilinţă Bisericii în 1532? Noël Beda, fără îndoială, şi cei mai turbulenţi dintre maeştrii Sorbonei. Dar în afară

de ei? Să nu ne grăbim să proiectăm în acele timpuri tipul convenţional al catolicului, care serveşte, prin contrast, în atâtea lucrări polemice, tipului convenţional al protestantului. Caritatea crede în orice. Cu rezerva verificării sau, mai exact, printr-un act al voinţei. Bunul simţ, care e mai puţin primitor, alege. Şi are dreptate. Între a nu crede orice şi a nu crede nimic există o diferenţă. Rabelais, care face haz de credulitatea „bieţilor idioţi", cum se spunea pe vremea lui, nu ne spune care ar fi, după el, limitele credulităţii. Avem noi însă dreptul să conchidem că ele se confundă cu cele ale unui anticreştinism radical şi ale unui raţionalism integral? Caritatea crede în orice. Foarte bine, dar nimeni nu mai admite că „oamenii din Evul Mediu" au fost cu toţii, întotdeauna, atât de caritabili încât au crezut orice în legătură cu orice. Bieţii de ei, ce figuri triste au avut, în ochii noştri, vreme de generaţii! Bine că nu mai sunt pe lume! - Şi nimeni nu mai crede nici că Biserica îi pune pe credincioşi să creadă, cu imparţialitate, totul despre orice, sau că a revendica drepturile bunului simţ şi ale raţiunii înseamnă a te exclude din sânul ei, de îndată, fără întoarcere. Rabelais nu crede în orice, precum nu credeau în orice nici miile de credincioşi, contemporanii săi, care se ridicau în fiecare zi împotriva „abuzurilor". Înseamnă, însă, că aceşti oameni erau duşmanii religiei şi ai fanatismului? Credinţa lor, deşi era deseori vie, nu era necesarmente oarbă. „Cum aş fi crezut, scrie Farel în 1528, ce nu înţelegeam?[176a]. Fiecare dintre ei îşi făcea lista personală a „celor nevăzute"; mai mult sau mai puţin lungă, mai mult sau mai puţin bogată, după cum era omul sau mintea lui. Cine ne poate îngădui să spunem că Rabelais avea, pe lista lui, tot conţinutul credinţei creştine?

V. ÎNDRĂZNELILE LUI ORIGEN[11]

Mi-e puţin teamă că Abel Lefranc s-a lăsat întrucâtva rătăcit de o noţiune cam sumară despre ce însemna un creştin şi, fără nimic în plus, un francez al anilor 1530, din punctul de vedere al credulităţii. De pildă, face mare caz de glumele lui Rabelais în legătură cu uriaşul Hurtaly şi arca lui Noe[177a]. Teribile îndrăzneli, pare el să ne spună: temerităţi nemaipomenite pentru vremea aceea... Nu e chiar aşa. Rabelais, sau oricare dintre contemporanii săi, puteau citi în fiecare zi, dacă doreau sau le făcea plăcere, într-un magnific in-folio şi fără a o face câtuşi de puţin clandestin, texte precum acesta, în care povestirile din Geneză erau tratate fără indulgenţă: „Ce om de bun simţ poate crede vreodată că în prima, a doua şi a treia zi seara şi dimineaţa au fost lipsite de soare, de lună şi de stele, şi că prima zi a putut să apară pe când cerul nu exista încă? Cine e atât de stupid încât să-şi închipuie că, asemenea unui agricultor, Dumnezeu a plantat o grădină în Eden, într-un anume ţinut de la Răsărit, şi că a aşezat acolo un pom al vieţii accesibil simţurilor, încât cel ce gusta din el cu gura trupească ar fi primit viaţa?

La ce bun să spunem mai multe când oricine, dacă e înzestrat cu bunul simț, poate vedea cu ușurință o mulțime de lucruri asemănătoare pe care le povestește Scriptura ca și cum s-ar fi întâmplat aievea dar, care, luate după litera lor, n-au putut avea realitate?“[178a]. Cine-o fi acest raționalist, acest padovan nerușinat care își permite mai încolo o mie de glume în legătură cu istoria potopului, cu arca ce închidea, pe o suprafață de câțiva pași, toate animalele create; cu Sodoma și Gomora, cu Lot și fiicele sale - toate acestea cu o libertate, o îndrăzneală și un cinism pe care nu le va depăși nici Voltaire? Cât de șterse ne apar glumele lui Rabelais în legătură cu Hurtaly, pe lângă aceste atacuri directe!

Atacurile provin, simplu, de la Origen, deseori tipărit și retipărit în epoca Renașterii; de la Origen pe care un teolog din Paris, Jacques Merlin, îl tradusese în latină și îl publicase în 1512 la Jean Petit și Josse Bade, la Paris, *cum gratia et privilegio regis*[12], în patru volume mari in-folio și cu o *Apologie* convinsă a marelui heterodox la începutul celui de-al treilea[179a]. În 1532, anul apariției lui *Pantagruel*, *Apologia* reapărea, tot la începutul volumului III, în reeditarea întregii traduceri ce se vindea la Jean Petit, Josse Bade și Conrad Resch; iar în 1536, la Lyon, Jacques Giunta retipărea, la rândul lui, traducerea lui Merlin împreună cu fragmente ale traducerii lui Erasm[180a]. Fără a mai vorbi de alte ediții, din Italia, Franța, Elveția sau Germania. Dar care e importanța lui Origen?

Pasajul pe care l-am citat a fost tradus literal în latină și tipărit așa cum l-am văzut într-una din cărțile cele mai răspândite ale vremii. Deschideți adagiul *Sileni Alcibiadis (Silenii lui Alcibiade)* al lui Erasm; veți găsi acolo, fără nici o greutate, tradus într-o bună latină, acest text izbitor de ireverențios. Desigur, el sprijină distincția clasică a Spiritului și a Trupului, pentru a justifica recurgerea la metoda clasică alegorică de interpretare a Scripturilor. Dar, cum remarca J. Denis în *Philosophie d'Origène (Filosofia lui Origen)*, „exegeza alegorică e una dintre formele libertății de a gândi în fața unui text pe care continuăm să-l socotim locul adevărului“. Or, dintre toți cei ce au practicat-o, nimeni nu a cultivat-o mai îndrăzneț decât autorul *Tratatului despre principii*, până acolo încât ajunge adesea să fie de acord cu Celsius Si să justifice dinainte obiecțiile pe care filosofii secolului al XVIII-lea le vor ridica împotriva Bibliei. Or, tocmai despre Origen scrie Erasm în *De Ratione Studii (Studii despre rațiune)* redactată la Londra în martie 1506 și pusă în vânzare la Paris în octombrie 1511: „în materie de teologie, după Sfintele Scripturi, nimic nu e mai folositor de citit decât Origen; *ex theologia, secundum divinas litteras, nemo melius Origene*“. Dacă luăm cunoștință de aceste texte vom ezita a-l mai socoti pe Rabelais îndrăzneț. Vom fi foarte aproape de a-l considera timid.

* *
*

Ştiu foarte bine că e o afacere de sentiment. Va fi întotdeauna imposibil de „demonstrat“ că Rabelais, povestind (după atâţia alţii, pentru că nu o inventează) istoria obscenă a franciscanului care, în vreme ce-şi spunea slujba, arăta credincioşilor o faţă insolită[181a], nu hrănea în forul său interior cele mai negre intenţii împotriva religiei: intenţii de câine, cum spunea galant Calvin, care se face că glumeşte pentru a clătina mai bine orice frică de Dumnezeu. Dar totuşi? Vremea a trecut repede între 1530 şi 1550. Când apăreau *Gargantua* şi *Pantagruel*, între 1532 şi 1535, cine se scandaliza de nişte glume care vor fi socotite deplasate şi suspecte doar sub acţiunea reformaţilor? Nu Rabelais e cel ce a pus în cărţile sale o maliţiozitate pe care corifeii Reformei o denunţă zgomotos spre 1545, ci oamenii care, spre 1545, încep să vadă răutăţi acolo unde nimeni nu vedea, cu puţin înainte, decât glume lipsite de venin.

E evoluţia firească a ideilor şi a moravurilor. În 1540, la 25 iulie, Charles Hémard de Denonville, episcop de Mâcon (pe care Rabelais îl cunoscuse la Roma ca ambasador al regelui), moare la Le Mans, unde plecase împreună cu Du Bellay. E înmormântat cu decenţă. Iar în 30 august, pentru a împiedica câinii nu să-i profaneze mormântul (această grijă nu apăruse încă, şi nimeni nu se scandaliza dacă din întâmplare adevărate haite alergau în trombă pe morminte), ci, prevedere gospodărească, să nu strice pânza mortuară, se ridică în biserică, în jurul gropii episcopului, o balustradă protectoare[182a]. Peste câţiva ani, câinii care intră în biserici vor provoca scandaluri; dar spre 1540 autorii de povestiri, ce zugrăveau moravurile indulgente ale vremii, vor părea, prin reacţie, hâtri cinici - e cazul să o spunem - cu istoriile lor din vremea în care gentilomii, cu şoimul pe mână,

Entraiont comme folz alourdis[13]

în biserici în care, constată traducătorul *Corabiei nebunilor*,

Leurs oyseaux avec leurs sonnettes
Et chiens meinent terrible bruit[14].

Un ultim citat, printre altele ce ar putea fi invocate; ne va introduce în atmosfera timpului. Des Périers, în *Nouvelles Récréations (Noi răgazuri)*[183a], aminteşte farsele lui Triboulet, nebunul favorit al regelui François. Iată una dintre ele. Într-o seară, regele merge la capelă pentru a asculta vecernia. Episcopul începe *Deus in adjutorium*[15] şi, în linişteа bisericii, se ridică sunetul vocilor; cantorii răspund, slujba începe. Triboulet, sensibil la zgomote şi supărat că vede tulburându-se liniştea augustă a sosirii regelui, se repede asupra episcopului care oficia şi-i administrează pumni cu nemiluita. Să ne închipuim ce s-ar întâmpla în zilele noastre, într-o biserică, duminica, dacă ar izbucni un asemenea scandal... Dar să revenim la textul lui Des Périers. Îl vedem pe rege care, fără să fie deloc

tulburat, îl cheamă pe Triboulet şi „îl întreabă de ce îl loveşte pe acel om cumsecade". Răspunsul nebunului, în biserică şi în toiul slujbei, e lipsit de importanţă. Ceea ce trebuie subliniat e atitudinea personajelor - şi climatul.

Nici povestirea cu Triboulet şi nici anecdota cu pânza mortuară n-au nimic excepţional. Precum multe altele, desemnează doar o atitudine pe care noi nu o mai înţelegem - pentru că, în jurul anului 1560, în comportarea strămoşilor noştri, faţă de treburile şi de lăcaşurile cultului, a început o mare revoluţie. Pe vremea lui Pantagruel, vechea libertate domnea nestingherită. Nu trecuse mult timp de când un consiliu de canonici important (cel de la Besançon) îi amenda pe acei membri ai săi care refuzau să participe la cavalcada Sărbătorii Nebunilor. Mai vreţi un ultim text? Într-o scrisoare adresată unui călugăr de la Steyn, *Religioso Patri Nicolao Wernero (Credinciosului părinte Nicolaus Werner)*, în 1497, Erasm ne povesteşte netulburat o întâmplare neprevăzută[184a]. De trei luni ploua fără încetare. Sena s-a revărsat şi pustieşte totul împrejur. Se scoate racla sfintei Geneviève şi se ia hotărârea să fie dusă în procesiune solemnă la Notre-Dame, cu episcopul şi universitatea în fruntea cortegiului, urmaţi de abate şi de călugări, toţi desculţi. Iar racla e dusă pe umeri de patru oameni goi puşcă: quatuor, toto corpore nudi, arcam gestabant[16]. Oare acest costum de ceremonie să fi rezolvat totul? *Nunc, nihil est coelo serenius*[17] conchide cu evlavie tânărul Erasm.

VI. RABELAIS ŞI PREDICATORII

Dar la ce servesc aceste anecdote? Să deschidem şi să citim mai bine predicile martorilor importanţi, ale „liberilor predicatori" ai vremii, Menot[18], Maillard[19], ce denunţă aspru şi cu vigoare viciile vremii. Să nu uităm că fratele François a putut să le citească pe îndelete, la mănăstire; să nu uităm nici că, în tinereţe, a ascultat predicile duminicale ale rivalilor lor şi a perceput în ele ecoul vocilor inspirate şi şugubeţe ale acestor vestiţi duşmani ai relelor; în sfârşit, să nu uităm că Rabelais însuşi, călugăr franciscan, a predicat, poate, şi el - şi că, dacă a predicat vreodată, el, a cărui proză e una de orator, ritmată, făcută parcă anume pentru lectura cu voce ridicată, a făcut-o, desigur, în stilul ordinului sau, cu jovialitatea unui franciscan învăţat şi trivial... Să-i recitim pe Menot şi pe Maillard - vom găsi la ei izvorul sutelor de glume şi de farse ale lui Rabelais; scandalul pudorilor întârziate, nu-i aparţine lui Rabelais, ci ordinului său.

E vorba de vocabular, de expresii proverbiale introduse într-un text? Ce recoltă prodigioasă de formule rabelaisiene la cei pe care bătrânul Méray îi numeşte liberi predicatori![185a] Expresia „a fi îmbrăcat ca un culegător de mere" e folosită de Menot înaintea lui Rabelais. La fel şi formula „a fi îmbrăcat ca unul care dă foc caselor". Înainte de a apărea în *Pantagruel* (XXIV) şi în *Cartea a*

patra (XXXVII), viteazul căpitan Riflandouille apare la Menot. Panurge își bate joc de „regele Anàrhie". Menot râde de abatele cu același nume. „Când sosește *Oportet* (se cuvine) toate se fac perfect", spune Menot. „Când apare *Oportet*, trebuie ca toate să meargă strună" citim în *Cartea a treia*. Cuvintelor lui Menot: „*cum venit mors*[20], farsa e jucată, jocul s-a terminat" le răspunde; la Rabelais: „Lăsați cortina, farsa s-a terminat". De asemenea, cântecul damnaților lui Menot, cu cele șase note lamentabile - do, re, mi, fa, sol, la - îi corespunde cântecul lui Anàrhie despre sosul de măcriș, cântând, la ordinul lui Panurge, sol, re, do. Chiar și procedeul rabelaisian al enumerărilor, uimitoarea precizie a cifrelor, e luat de la Maillard. Căci Maillard cunoaște numărul picăturilor din sângele divin care au căzut pe pământ: exact 47000. Știe și numărul rănilor ce au acoperit trupul Mântuitorului: 5475, nici una mai mult sau mai puțin. Mai știe că, pe drumul durerii, Dumnezeu a făcut 1300 de pași și că au urcat Calvarul 190.000 de persoane[186a]. Cât despre glumele satirice...

Iată-i defilând, în textele lui Menot, pe abații comendatari: *comendatarii et potius comendatarii, quia omnia comedunt*[21]; pe măgarii cu mitră; străzile infernului pavate cu coroane de preoți; pe fățarnicii iubiți de Pantagruel, *caffardi*, și pe cei ce duc resturile de mâncare: *isti latores rogationum*[22]. Îl vedem pe Panurge bătându-și joc de iertarea păcatelor? Nu poate vorbi mai bine despre acest lucru decât Menot, aprig în urmărirea ipocriților ce înșeală mulțimea[187a] sau a impostorilor care, pierzând relicve sfinte prin taverne, le înlocuiesc cu o uscătură culeasă în vreo baie publică și proclamă: Uitați-vă aici, la această așchie din rugul sfântului Laurent! Panurge n-a vorbit niciodată mai mult decât Gilles Pépin, cel care îi înfierează pe vânzătorii, pe un preț bun, de bucurii ale Paradisului, în vreme ce strigă pe străzi[188a]: „Am de vânzare o marfă rară! -Ce anume? -Împărăția cerurilor! -Cât costă?" - sau decât același Pépin denunțându-i pe mizerabilii ce trag după ei, pe cai sau pe căruțe, relicve sacro-sancte de „sfinți" și încercând să-i tragă pe sfoară pe cei săraci cu duhul cu trucurile lor. Stilul e de predicator și de om al bisericii. Prietenul lui Rabelais, Antoine du Saix, unul dintre „comandorii șuncii" ai ordinului sfântului Anton pe care Rabelais ni-i arată „făcându-și cheta în porci" (I, XVII) nu stă nici el degeaba în al său *Esperon de Discipline (Îndemn la disciplină)* din 1532 când e vorba de a-i ataca pe călugări, „fățarnici gata de bătaie, colportori de nimicuri și propagatori de minciuni ce apucă precum prinzi o pradă teme străine, nepotrivite și puse la întâmplare" - sau de asemenea când scrie: „Acești mojici puși pe hoție, altfel spus prelați ecleziastici", rivali într-ale avariției cu „meșterul Simon Magicianul, vânător de beneficii, misit în obținerea demnităților de prelat și geambaș al avantajelor" (*Neve*, p.229). Prin ce se disting *Pantagruel* și *Gargantua*, în ton și spirit, de aceste texte ecleziastice? Doar prin aceea că sunt scrise de un mare scriitor.

* *
*

Ne simţim înclinaţi să găsim nevinovate vorbele de duh „sacrilegii" ale lui Rabelais. Şi chiar de bun gust, dacă ne gândim la apostrofa lui Martin Luter (anticreştinul) ce-l interpelează pe Karlstadt în *Pamfletul împotriva profeţilor celeşti*: „Crezi, aparent, că băutorul* Isus, care a tras la măsea la cină, îşi ameţeşte discipolii cu cuvinte inutile!" În rest, oricât de puţin am fi frecventat îndeaproape câteva grupuri ecleziastice, cu desăvârşire respectabile în viaţă şi demne de funcţia lor, la oricât de puţine „cine de călugări din Franţa de demult am fi asistat, ne dăm seama imediat că spiritul călugărului şi al preotului Rabelais reprezintă, în mare măsură, spiritul meseriei: spiritul unui om al bisericii catolice, care nu vede în râs un păcat şi care, vorbind despre treburile cultului în mod liber şi familiar, lasă deoparte pudoarea circumspectă şi atitudinea timorată a reformatului - sau a ateului.

Să spunem totuşi că, din tot ce Abel Lefranc pune pe socoteala unui Rabelais anti-creştin ascuns, există fapte care nu pot fi lămurite cu aceste argumente. Două dintre textele semnalate ca tendenţioase merită să fie examinate îndeaproape. Unul, scrisoarea solemnă a lui Gargantua către Pantagruel, pune, în capitolul VIII al cărţii a doua, problema atât de controversată pe la 1530 a sufletului şi a nemuririi. Celălalt, povestea readucerii la viaţă a lui Epistemon de către Panurge, introduce chestiunea miracolului. Să vedem, în continuare, ce spune Rabelais şi ce conchide, din spusele lui, Abel Lefranc.

NOTE

[1] „*Ceea ce vedem mărturisim.*" (lat.)

[2] „*Iată vinul cel bun, veniţi să bem!*" (lat.)

[3] „*De ce m-ai părăsit, Dumnezeul meu?*" (ebr.)

[4] **Pierre de Bérulle** (1575-1629): cardinal şi scriitor mistic. A fondat, în 1610, congregaţia Oratoriului, tot el fiind cel care a introdus în Franţa Ordinul Carmelitelor.

[5] „*Va cânta slujba!*" (lat.)

[6] „*Inocentul crede orice.*" (lat.)

[7] „*Iubirea de Dumnezeu crede toate lucrurile.*" (lat.)

[8] **Lodovico**, din vestita familie *Guicciardini*, e nepotul marelui Francesco (1483-1540), care a fost mai întâi ambasador al Florenţei în Spania, la curtea lui Ferdinand Catolicul (1512), apoi guvernator al Modenei (1516), în continuare consilier al papei Clement al VII-lea (calitate în care va determina alianţa papei cu regele Franţei, François I, în liga de la Cognac, 1526, îndreptată împotriva lui Carol Quintul) şi locotenent general al trupelor papale. După eşecul ligii, jefuirea Romei şi căderea familiei Medici, va reveni totuşi la Florenţa, în calitate de sfătuitor al vechilor protectori, o dată cu reinstalarea

acestora în cetate, şi se va consacra redactării unei importante *Storia d'Italia* (1537-1540). O altă lucrare a sa, mai veche, e *Ricordi politici e civili* (1525).

[9] „*Dragostea de Dumnezeu crede tuturor lucrurilor.*" (lat.)

[10] „*Dumnezeu e atât de puternic încât poate face cu un semn din cap tot ce doreşte.*" (lat.)

[11] **Origen** (183-252): teolog şi exeget al Bibliei, şef al şcolii de catehizare de la Alexandria. Excomunicat, se va refugia în Cesareea (în 231), unde va preda cu mare succes exegeza biblică. A lăsat în jur de 2000 de opere: lucrări exegetice şi scripturare, apologii, polemici, texte teologice şi de disciplină ascetică etc. A inaugurat studiul textelor sfinte prin comentarii aplicate.

[12] „*Cu bunăvoinţa şi privilegiul regelui.*" (lat.)

[13] „*Dădeau buzna ca nişte smintiţi.*"

[14] „*Păsările, cu clopoţeii lor,/ Şi câinii fac zgomote grozave.*"

[15] „*Domnul în ajutor.*" (lat.)

[16] „*Patru bărbaţi, cu totul goi, purtau racla.*" (lat.)

[17] „*Acum, nimic nu e în cer mai senin.*" (lat.)

[18] **Michel Menot** (1440-1518): cordelier, predicator popular, autor al unor predici în latină vulgară şi în franceză burlescă în acelaşi timp, în stilul foarte gustat pe atunci al lui Maillard.

[19] **Olivier Maillard** (1430-1502): predicator, reformator al ordinului cordelierilor, confesor al lui Carol al VIII-lea. Predicile sale, de o elocvenţă frustă, se remarcă prin mari libertăţi de limbaj.

[20] „*Când vine moartea.*" (lat.)

[21] „Abaţii dăruiţi de papă cu uzufructul unor abaţii, sau mai degrabă mâncăi, fiindcă înfulecă tot [ce văd]." (lat.)

[22] „*Aceşti aducători de jalbe.*" (lat.)

CAPITOLUL II

SCRISOAREA LUI GARGANTUA ŞI NEMURIREA SUFLETULUI

Ştim ce reprezintă scrisoarea lui Gargantua către Pantagruel, acest minunat manifest al unei Renaşteri ce se îmbată cu splendorile pe care le aduce, cu adevărat, nu există text mai celebru în întreaga operă a lui Rabelais.

Începutul ei e ocupat de o mare dezvoltare filosofică şi morală, cam lungă dacă considerăm scrisoarea în ansamblul ei, dar admirabilă ca alură şi expresie. Numai Dumnezeu poate şti tot ce criticii, pe drept cuvânt orbiţi de strălucirea prozei rabelaisiene, au văzut şi au pus de la ei, în materie de lucruri disparate, în acest document. Thuasne, într-un articol intitulat *La lettre de Gargantua à Pantagruel (Scrisoarea lui Gargantua către Pantagruel)*[189a], arată că „această primă parte, cu un caracter esenţialmente religios şi filosofic, se leagă pe de o parte de dogma creştină şi de asemenea de doctrina protestantă a justificării prin credinţă; pe de altă parte, de teoriile platoniciene ale transmutaţiei, la care Platon face aluzie în mai multe scrieri de-ale sale". Dogma creştină; justificarea prin credinţă; teoriile platoniciene ale transmutaţiei; şi mai ce încă? Să încercăm să căutăm, în acest text ilustru, numai ceea ce se găseşte în el.

I. SENSUL UNUI TEXT CELEBRU

Pentru aceasta, să începem prin a-l traduce. E scris în franceză, desigur, într-o franceză magnifică. Să-l transcriem într-un limbaj mai puţin frumos, dar imediat accesibil spiritului nostru. În treacăt fie spus, e un excelent exerciţiu: ar trebui recurs mereu la el când e vorba de a interpreta un document vechi şi greu de înţeles[190a].

Trimiţându-şi fiul iubit la şcoli înalte, Gargantua îl îndeamnă să „se folosească bine de ele". Pentru a-i aprinde zelul în vederea studiului şi a-i face spiritul neobosit şi pătrunzător în mijlocul cărţilor precum focul în mărăcini, face apel la sentimentele cele mai adânci ale unui suflet generos: la dragostea şi recunoştinţa pe care trebuie să i le inspire fiului de calitate un tată excelent. Aceasta deoarece Gargantua are soarta obişnuită a oamenilor: fiu al lui Adam,

a pierdut lamentabil, prin greşeala primului său părinte, privilegiul nemuririi pe care Dumnezeu, creând primul om, i l-a dat acestuia; el trebuie să moară; moartea e pedeapsa pentru greşeala lui Adam şi a Evei[191a]. Grea pedeapsă, desigur. Pantagruel va trebui, în măsura posibilului, să-i îndulcească tatălui amărăciunea. Şi cum, în bunătatea sa , Creatorul a acordat fiinţei căzute şi lipsite de viaţă veşnică bucuria unei nemuriri relative, dar vrednică de invidie a procreării de copii după asemănarea părinţilor, va trebui ca, în clipa în care sufletul său va părăsi tărâmul uman, Pantagruel să nu se mulţumească să-i dea tatălui iluzia unei supravieţuiri trupeşti şi fizice. El va trebui să facă din conştiinţa sa, pe deasupra, imaginea, reflexul strălucitor al sufletului părintelui. Şi astfel, Gargantua va simţi că i se potoleşte oroarea firească de moarte; tot astfel se va putea legăna în gândul consolator că un al doilea el însuşi îl perpetuează pe pământ.

Aceasta e intenţia unui creator drept cu severitate, dar bun. Tocmai pentru a îmblânzi asprimea pedepsei, moartea, el a adus jocul generaţiilor, care prelungeşte, prin veacuri, viaţa bunicilor în cea a nepoţilor. Joc ce se va încheia în ziua Judecăţii de apoi. Atunci, lumea va fi curăţită de un foc devorator, ce va mistui trupurile coruptibile şi germenii păcatului. Tot atunci, moartea, consecinţă şi pedeapsă a păcatului, va înceta să existe. La fel, reproducerea, consecinţă şi remediu slab al morţii, va lua sfârşit[192a]. Nu va mai fi nici o transmutare a elementelor unul în celălalt. Astfel de transmutări nu aveau ca scop decât înlănţuirea generaţiilor şi a alterărilor fiinţei a căror necesitate Ronsard ne-o aminteşte, după Rabelais, tocmai în epitaful său pentru Rabelais[193a]:

Si d'un mort qui pourri repose
Nature engendre quelque chose
Et si la génération
Se fait de la corruption:
Une vigne prendra naissance
De l'estomac et de la panse
Du bon Rabelais, qui boivoit
Toujours, cependant qu'il vivoit...[1]

Războiul elementelor va lua sfârşit. Iar în universul pe care Mântuitorul Isus îl va reda lui Dumnezeu Tatăl va domni o pace deplină, perfectă. Acestea sunt, în modul cel mai clar, ideile exprimate în prima parte a scrisorii către Pantagruel, într-un limbaj magnific. De unde provin ele şi ce spirit însufleţeşte aceste pagini?

* *
*

Naşterile ce se ivesc din alterări, transmutările unor elemente în altele, ciclul nesfârşit de cauze şi de efecte: ce poate fi de mirare dacă, terminând lectura

acestui pasaj misterios şi seducător din *Pantagruel*, sute de cititori şi de comentatori au pronunţat acelaşi cuvânt? Mare spirit luminând noaptea destinelor, Rabelais traduce, aici, într-o magnifică limbă, „o concepţie generală de filosofie ştiinţifică“[194a]

Ei bine, nu-i aşa, iar demonstraţia nu mai trebuie făcută. Gilson a arătat foarte bine că, în această pagină amplă, nu trebuie căutate idei originale ale unui mare medic, investigator şi adorator pasionat al naturii - ale unui om care şi-a format, în cursul reflecţiilor sale solitare şi al bogatelor sale experienţe, o filosofie a naturii de mare ambiţie. Pasajul cel mai prestigios al acestui text dificil ilustrează doar, cu somptuozitate, „o concepţie specific teologică sau medievală: starea lumii după judecata de apoi“. Iar în ansamblu, prima parte a scrisorii conţine doar o serie de idei familiare tuturor teologilor - ba chiar tuturor credincioşilor; putem spune tuturor francezilor generaţiei 1530.

Toate expresiile lui Rabelais, ce ne par atât de bogate şi de pline de meditaţii ştiinţifice, le regăsim în textele sfântului Toma şi ale sfântului Bonaventura, aduse în discuţie de E. Gilson. El mai citează şi alţi mari doctori[195a]. În ce mă priveşte, voi cita doar nişte colportori. Iată una dintre acele plachete populare pe care le vindeau librarii la colţul străzii, sub streşini, sau negustorii ambulanţi în lungile lor drumuri: o plachetă din care editorii lyonezi scoteau cu sutele în fiecare an. Baudrier semnalează o ediţie din 1533, publicată la unul dintre marii editori de cărţi „în limbă vulgară“ din Lyon, Olivier Arnoullet (celălalt era Claude Nourry, editorul lui *Pantagruel*); un exemplar ieşit de sub tipar în aprilie 1537, la Arnoullet, e păstrat în Biblioteca naţională (D 80054). Citiţi titlul, lung şi explicit: *Pronosticarea veacului ce o să vină, ce conţine trei mici tratate. Primul stabileşte în ce fel a intrat moartea mai întâi în lume. Al doilea vorbeşte de sufletele morţilor. Şi de diferitele Paradisuri. Al treilea de ultima călătorie. Şi de învierea trupurilor, şi de aceea că nimeni nu cunoaşte vremea Judecăţii, şi ziua ei*[196a]. Iată, aşadar, ciclul preocupărilor în care se învârteşte începutul scrisorii lui Gargantua. Iar dacă cineva ar avea din întâmplare ideea să răsfoiască exemplarul său din Baudrier, acea inepuizabilă mină de documente oferite grămadă prospectării, ce preţios comentariu al textului rabelaisian ar găsi în umila plachetă a lui Benoît Gillebaud![197a]

Cum a intrat moartea mai întâi în lume, în urma păcatului lui Adam, după cum arată textul vestit al *Epistolei către romani* (V,12); cum omul, „dacă nu ar fi vrut să păcătuiască, n-ar fi murit niciodată“, ci „ar fi avut întotdeauna nemurirea şi preafericita veşnicie a îngerilor“; cum, la vremea Judecăţii, Cel pe care l-am văzut sub formă omenească ni se va arăta sub formă dumnezeiască; cum îi va aduce ca ofrandă întreaga putere lui Dumnezeu Tatăl; în sfârşit, în ce mare luptă a elementelor şi în ce mare fiebinţeală deasupra firii va arde lumea: iată toate problemele la care face aluzie mărinimosul părinte al lui Pantagruel, în scrisoarea lui[198a].

* *
*

De altfel, există în romanul lui Rabelais o altă frumoasă pagină, ce ne permite, prin comparaţie, să măsurăm importanţa şi numărul elementelor de teologie creştină şi tradiţională pe care le conţine acest pasaj atât de discutat. În capitolul VIII din *Cartea a treia*, Rabelais a reluat tema nemuririi speciei, asigurată prin procreare. „Priveşte, rogu-te, cum firea, voind ca arborii, pomii roditori, florile, toate ierburile, ca şi zoofitele, o dată ce au fost aduse la viaţă să rodească şi să se înmulţească pentru a nu li se pierde soiul, deşi fiecare în parte e supus pieirii, a ferit în chip deosebit sămânţa prin care sporesc". Omul, firav şi gol, nu are norocul plantelor. A trebuit să se apere cu arme făcute de el. Chiar titlul capitolului ne face să bănuim cum a început lucrarea de apărare: „Cum se cuvine ca la război să fie apăraţi mai întâi nădragii". Cu o forţă medicală a limbajului, Rabelais precizează că „mădularul nostru cel mai de preţ nu-i inima, ci acel altar al trupului nostru în care purtăm, ca într-un sfânt potir, sămânţa păstrătoare de viaţă a neamului omenesc".

Nu există nimic mai instructiv decât compararea acestui text din 1546 cu textul din *Pantagruel* scris în 1532. Ce răsturnare a tezei lui Abel Lefranc în legătură cu ateismul timpuriu al lui Rabelais! Într-un loc, ca şi în celălalt, ideea fundamentală e aceeaşi, desigur. Dar în 1546 Rabelais nu expune un loc comun al teologiei creştine, ci transpune un pasaj celebru dintr-un autor iubit de raţionalişti: Pliniu cel Bătrân. „Transpune" e un cuvânt potrivit, deoarece optimismul rabelaisian ia locul, în *Cartea a treia*, pesimismului lui Pliniu[199a]. Iar inspirat de modelul său, amestecă omul cu natura. Îl compară cu plantele, cu zoofitele; îl reaşază în locul lui în seria generală a creaturilor; Cristos dispare, Dumnezeu se şterge, omul individual cedează locul speciei umane; nu mai e vorba de Creatorul binefăcător, ce uşurează suferinţele individuale. Suntem, de data aceasta, în prezenţa unei „concepţii de filosofie ştiinţifică de ordin general". Iar spiritul din 1532, pătruns de tradiţionalism religios şi de ortodoxie cel puţin literală, nu mai luminează aceste pagini[200a].

Astfel, nu există nici o îndoială în legătură cu sensul pe care îl îmbracă începutul dificil al scrisorii lui Gargantua. Dar cine ar putea pretinde că, pentru a interpreta corect detaliile obscure ale unui text aflat în litigiu, e totuna să ştim că acel text exprimă o convingere filosofică şi ştiinţifică profană sau laică, ori o doctrină autentic creştină?[201a] La drept vorbind, dacă Abel Lefranc ar fi cunoscut textele, aduse în discuţie de Gilson, poate că ar fi ezitat să găsească în scrisoarea lui Gargantua o dovadă peremptorie a faptului că Rabelais nu mai era creştin în 1532, pentru că refuza „dogma creştină a nemuririi".

II. O NEGARE A VIEȚII VEȘNICE

Uitați-vă, ne spune *(Introducere*, p. XLIV) învățatul exeget al operei rabelaisiene, uitați-vă: mai puțin explicit decât autorul *Prezicerii veacului ce o să vină*, Rabelais nu a scris nimic asupra destinului „sufletelor celor ce au murit". „Orice noțiune de nemurire a sufletului lipsește din această lungă expunere. Chiar și aluzia la judecata ultimă pare ciudată dacă o examinăm cu atenție. Ea nu implică, într-adevăr, nici o idee de răsplată sau de pedeapsă veșnică. Nu trebuie decât să fim atenți la cuvinte, și convingerea că Rabelais nu adera la dogma creștină a vieții veșnice se impune repede spiritului. Singura nemurire certă pe care o are în vedere Rabelais e aceea, cu totul relativă, ce decurge din propagarea seminală."

E oare adevărat că, în pasajul vizat, Rabelais respinge orice noțiune de nemurire a sufletului? Nu aceasta e părerea lui Gilson[202a]. E adevărat, observă el, că ideea supraviețuirii sufletului nu e exprimată nicăieri în termeni pozitivi și dogmatici, și că, în consecință, putem presupune că Rabelais o exclude; dar atunci va trebui să explicăm: 1. ce înseamnă Judecata de apoi fără înviere; 2. ce fel de lume e aceea în care sufletele nu sunt nemuritoare, și pe care Isus o prezintă lui Dumnezeu Tatăl; 3. ce poate să însemne oprirea nașterilor succesive dacă omul nu a devenit inalterabil, pentru că, ne amintește Rabelais însuși, nașterea nu are altă rațiune de a fi decât compensarea morții. Interpretarea cea mai simplă a tăcerii lui Rabelais în legătură cu nemurirea sufletului e deci aceea că e implicată în fiecare rând al textului - sau să spunem că textul său nu are nici un sens. Această argumentare își e sieși suficientă. Dar problema pusă e atât de grea în consecințe încât nu e inutil să sprijinim demonstrația, dacă e posibil, printr-un aport de dovezi suplimentare. Nu pledăm o teză, ci vrem numai să aruncăm puțină lumină asupra unor probleme obscure. Care sunt deci argumentele cele mai tulburătoare? Ele se repartizează în trei categorii. Uneori, Abel Lefranc îl incriminează pe Rabelais, care tace, pentru ceea ce nu spune; și alteori pe Rabelais, care vorbește, pentru ceea ce spune.

Rabelais tace. Nu simte nevoia să strige cu glasul lui Gargantua, în 1532: „Cred în nemurirea sufletului". Dar dacă face cumva acest lucru în 1535, cu propriul său glas? Ce spuneți dacă a scris în acel an, la doi ani de la redactarea lui *Pantagruel*, o pagină precisă și clară în legătură cu nemurirea personală? Această pagină apare în toate edițiile vechi, precum Jannet, Marty-Laveaux, Moland[203a] sau Clouzot. Ea provine dintr-un *Almanah pentru anul 1535, calculat în nobila cetate Lyon de maestrul François Rabelais, doctor în medicină și medic în marele spital din numitul Lyon*. Almanahul s-a pierdut, dar Antoine Le Roy a păstrat un extras curios din el, în viața lui Rabelais pe care ne-a lăsat-o în manuscris.

Autorul lui *Pantagruel* începe prin a le reaminti cititorilor una dintre dovezile nemuririi invocate de Aristotel în *Metafizica*: „prin natura lor, toți

oamenii doresc să cunoască lucrurile". Or, dorința lor nu poate fi împlinită în această viață trecătoare, căci (Rabelais citează din *Ecleziast*) „intelectului nu-i ajunge niciodată cât înțelege, după cum ochiului nu-i trece niciodată pofta de a vedea, și urechii de a auzi". Dar natura „nu a făcut nimic fără scop, și nici nu a sădit în oameni dorința de lucruri ce nu pot fi obținute". În consecință, „o altă viață trebuie să existe după aceasta, viață în care dorința omului se va potoli"[204a]. Desigur, Rabelais nu declară cu aerul unui doctor: „Oameni buni, această dovadă e decisivă; ea înlătură orice îndoieli și adună laolaltă toate convingerile." Dar, în locul lui, ar fi spus-o cineva? A existat vreodată filosof care să gândească și să declare că „dovezile" nemuririi sufletului sunt de o certitudine perfectă - vorbesc de o certitudine intelectuală, nu de cea pe care o poate da credința? Și apoi, să mai reținem două lucruri:

„Spun toate acestea, adaugă Rabelais, pentru că vă văd surprinși, atenți și dornici de a afla de la mine, acum, starea anului 1535 și ceea ce poate să aducă el. Dacă vreți să vă urez (precum sfântul Pavel, în *Philipp.* I: *Cupio dissolvi et esse cum Christo*[2]) ca sufletele voastre să fie smulse din închisoarea întunecoasă a trupului de lut pentru a se uni cu Isus Mântuitorul. În acea clipă vor înceta toate pasiunile, afecțiunile și imperfecțiunile umane deoarece, bucurându-se de El, toate se vor afla în plinătatea cunoașterii, a împlinirii de sine și a binelui, așa cum cânta odinioară regele David, *Psal.* XVI: *Tunc satiabor, cum apparuerit gloria tua*[3]. Dacă aș prezice altceva ar însemna că sunt ușuratic, iar voi naivi, dacă ați crede tot ce spun!"

Textul e foarte important. Tot ce spune Rabelais despre nemurire se leagă de o teorie care lui îi era deosebit de dragă, și pe care a formulat-o de zeci de ori în zeci de forme diferite, între 1532 și 1535, atât în romanul său cât și în *Almanahuri*. E vorba de teoria imprevizibilității faptelor viitoare, și anume prin metode astrologice. Atitudinea lui Rabelais față de astrologie e dintre cele mai ferme și mai bine cumpănite. Maestrul François s-a explicat, în legătură cu aceasta, de nenumărate ori, cu o forță și o sinceritate absolute[205a]. Faptul că adaugă o argumentare a nemuririi în legătură cu un subiect pe care îl tratează cu atâta convingere e o prezumție de seriozitate evidentă în favoarea acestei argumentări. Desigur, orice discurs poate fi socotit ca prea prudent, sau mincinos, dar textul din 1535 publicat de Rabelais cu numele său, venind în sprijinul unei teze cu deosebire dragă lui Rabelais și pe care nu l-am putea bănui, având în vedere chiar momentul publicării, că ar fi fost compus cu viclenie pentru a răspunde unor acuzații formulate mult mai târziu - acest text, cel puțin, ne împiedică să credem că a existat o pretinsă tăcere intenționată a lui Rabelais în legătură cu supraviețuirea sufletelor, și apoi să ajungem la consecința formulată de Henri Estienne: că, după cum crede părintele lui Panurge, „tot ce citim în legătură cu viața veșnică e scris doar pentru a distra lumea și pentru a hrăni cu speranțe deșarte pe bieții proști". Ca să fim scrupuloși, nu trebuie să vorbim despre ceea

ce „crede“ Rabelais; e pur şi simplu inexact să spunem că nu a spus nimic, în textele sale, despre grava problemă a nemuririi.

* *
*

Şi, de altfel, e oare surprinzător să-l vedem pe Rabelais, în *Almanahul pentru 1535*, referindu-se la dovada psihologică a nemuririi? Toate întrebările pe care ea le presupune se îndepărtează oare atât de mult de preocupările lui obişnuite? Omul nu e, oare, făcut decât pentru viaţa pământească? Nu mărturiseşte constituţia sa însăşi despre un scop superior? Nu se vede, doar uitându-ne la el cum trăieşte, că e, cum va spune Pascal, făcut pentru infinit? Nu apare ideea veşniciei în tot ce face, ce simte, ce visează? La ce pot servi aripile celui ce nu va zbura niciodată spre cer, celui ce nu se va înălţa spre firmamentul semănat cu stele

Donec eo ventum est, ubi coelum pingitur astris[4]

dacă Filosofia înaripată se aşază, deasupra norilor plini de apă, pe înălţimile[206a] de pe care Judecătorul din slavă contemplă mările acoperite cu pânze de corăbii, pământul întins şi ţinutul zeilor subpământeni? Astfel evocă Gilbert Ducher, înainte de 1538, într-o piesă dedicată tocmai lui Rabelais *(Ad Philosophiam, de Francisco Rabelaeso, Către filosofie, despre François Rabelais)* speculaţia filosofică, ce-i duce pe credincioşii ei în eter; primul dintre aceştia e Rabelais[207a]:

In primis sane Rabelaesum, principem eundem
Supremum in studiis diva tuis sophia...[5]

La drept vorbind, nu lipsesc, în opera lui Rabelais, texte ce se pot grupa în jurul paginii din 1535. Chiar texte posterioare anului 1535, din *Cartea a treia* şi *Cartea a patra*, ce datează dintr-o vreme când Rabelais, mândru de consensul universal al exegeţilor, era mai departe decât la începutul carierei sale de soluţiile tradiţionale ale Bisericii. Să ne amintim frumosul pasaj din *Cartea a treia* (cap.XIII) despre sufletul aflat în stare de veghe în trupul adormit (p.68). Cum să-l citim fără să ne gândim la Vinci[208a] evocând dorinţa ce nu încetează a-l stăpâni pe om - dorinţa de regăsire a adevăratei patrii *(ripatriarsi)* şi de reîntoarcere la starea dintâi. „E zborul unui fluture ce se îndreaptă spre lumină; iar omul care, în dorinţa sa nesfârşită şi în nerăbdarea sa plină de vioiciune, aşteptând mereu primăvara următoare, vara următoare, mereu lunile şi anii ce vor urma, găseşte că lucrurile râvnite sosesc prea încet, nu-şi dă seama că astfel îşi doreşte propria-i moarte; dar această dorinţă e ceea ce duce înainte viaţa, chintesenţa închisă în sufletul omului, ce aspiră să se întoarcă din trupul lui la Cel ce a pus-o acolo.“ Aşa glăsuieşte Leonard; dar ce spune Rabelais? O dată

trupul căzut în somn, „aflat ca în căldura unui cuptor", sufletul se trezeşte în deplină libertate,"nemaiavând nevoie de nimic până le trezire". De îndată, „iese afară din trup zburdând şi se înalţă spre patria sa care e cerul; acolo, poate să participe la originea sa pură, divină şi, contemplândsfera infinită a intelectului care are centrul în orice loc al Universului iar circumferinţa nicăieri..., reţine nu numai lucrurile trecute ci şi pe cele ce urmează să se întâmple". Cuvintele nu sunt identice. Nici formaţia intelectuală a celor doi, artistul-filosof florentin şi călugărul-medic din Touraine; dar accentul nu vi se pare că e asemănător? Cum am putea vedea, în aceste pasaje vestite ale lui Rabelais (deşi nu şi în textele lui Leonard), doar o prudenţă ipocrită sau o josnică prefăcătorie? Pentru marele italian ca şi pentru marele francez, adevărata destinaţie a omului e gândirea - gândirea eliberatoare, care ne smulge din iluzia plăcerilor grosolane şi răspunde pe deplin nobleţei esenţiale a naturii noastre. Acest sentiment, atât de puternic la Vinci, e oare mai puţin intens la Rabelais care descrie, deseori, bucuriile extatice ale studiului[209a] - la acest Rabelais care, într-o curioasă conversaţie filosofică relatată de Charondas le Charron, readusă în discuţie tocmai de Abel Lefranc[210a], profesează o înaltă doctrină a Binelui Suprem, identificat cu satisfacerea dorinţei arzătoare de cunoaştere, chinul şi măreţia omului? Dar amintiţi-vă, în aceeaşi *Carte a treia* (cap. XXI), cum moare vechiul poet francez, Raminagrobis, cu ochii ţintuiţi la idealul căruia nici o inoportună scădere nu-l va împiedica să-i contemple frumuseţea senină: „Mergeţi cu bine, copii. Atotputernicul să vă aibă în paza lui. Astăzi, în cea din urmă zi a lunii mai şi a vieţii mele, am dat afară din casă... o puzderie de jivine supărătoare, care nu mă lăsau să mor în pace şi... îmi tulburau gândurile senine cu care râzând mă desfătam, simţind şi preţuind marea fericire pe care bunul Dumnezeu o dăruieşte pe cealaltă lume aleşilor şi credincioşilor lui, acum pururea şi-n vecii vecilor, amin!".

Dacă nu avem într-un astfel de text referinţa cea mai precisă la doctrina nemuririi personale a sufletului; dacă în gura lui Pantagruel, a lui Raminagrobis, a lui Gargantua şi, adaug, într-a lui Rabelais însuşi nu apare, în 1535, afirmaţia clară a supravieţuirii sufletului ce gustă bucuriile pregătite de Dumnezeu pentru cei aleşi „în viaţa de apoi şi în starea de nemurire" - o fi din cauză că franceza lui Rabelais e deosebit de greu de înţeles?

III. PSIHOLOGIA SECOLULUI AL XVI-LEA: SUFLETUL

Rabelais nu a fost atât de discret pe cât s-a spus în legătură cu redutabila chestiune a nemuririi sufletului. Dimpotrivă, vorbeşte despre asta, şi chiar prea mult: în textul de mai sus, plin de omisiuni voite, a strecurat două cuvinte care spun totul. Să-l recitim: „Sufletul meu, supunându-se voinţei Celui ce pe toate

le îndrumă şi le stăpâneşte, se va despărţi în curând de haina trupească în care s-a îmbrăcat; dar eu nu voi muri pe de-a-ntregul, ci mă voi strămuta dintr-un loc într-altul[211a], de vreme ce în tine şi prin tine chipul meu va dăinui aievea". A muri pe de-a-ntregul: cum mărturiseşte acest „câine", omul moare pe de-a-ntregul. Ce mărturisire!

Da, mărturisire; dar ce se mărturiseşte? Înainte de a ne pune întrebarea, să examinăm o chestiune prealabilă. Ce gândeau, în 1532, Rabelais şi contemporanii lui, în ciuda deosebirilor de şcoală, de simţire şi de doctrină, despre sufletul omului? Nu neapărat despre destinul lui după moarte, dar cel puţin despre natura şi alcătuirea lui.

* *
*

Evident, Rabelais nu ne spune în chip dogmatic ce crede el despre suflet. Dar, în mai multe locuri, se referă la o concepţie despre suflet destul de cunoscută pentru ca noi să putem reconstitui, graţie acestor jaloane, pista raţionamentelor sale. E o concepţie fără originalitate şi lipsită de mister: cea pe care, pornind de la antici - îndeosebi Aristotel şi Galen -, şi-o formaseră, pentru uzul comun, medicii timpului său. Ştim într-adevăr că pe acea vreme, medicina era în primul rând doctrină, nu artă experimentală: se clădea pe filosofie. Fără a căuta mai departe, această concepţie e aceea pe care marele clasic al medicinii de atunci, Jean Fernel, din Montidier, contemporan cu Rabelais[212a], a propagat-o de-a lungul întregului secol şi, dincolo de el, în tot secolul următor.

Deschideţi *Cartea a treia* la capitolele XIII şi XXXI. Veţi găsi acolo o prezentare foarte clară a teoriei spiritelor adoptată, pe urmele lui Galen, de toţi savanţii Renaşterii. Natural, şi de Fernel în *Fiziologia* sa[213a]. Iată ierarhia celor trei feluri de spirite rătăcitoare, legate de diferitele părţi ale trupului: *spiritele naturale*, elaborate de ficat şi circulând prin vene; *spiritele vitale* sau spiritele naturale sublimate graţie căldurii provenind din inimă şi circulând prin artere; în sfârşit, *spiritele animale* sau spiritele vitale transformate în contact cu aerul, după ce au trecut prin reţeaua minunată a creierului: ele circulă prin nervi[214a]. Acestei clasificări îi corespunde distincţia celor trei feluri de suflete, tot aşa de universal admisă în secolul al XVI-lea ca şi cea a spiritelor. Sufletul fiind înainte de toate principiu al vieţii, principiu şi cauză a funcţionării corpului viu, cum aminteşte, după mulţi alţii, Fernel, toate corpurile şi fiinţele au un suflet, care e proporţionat nevoilor lor specifice. Plantele au un suflet natural; animalele, un suflet senzitiv; omul cumulează aceste suflete inferioare cu unul de esenţă superioară, care îi aparţine în chip specific: sufletul intelectiv[215a]. Fernel ne arată cum aceste trei suflete apar, unul după altul, la om: la embrion, sufletul natural; la copil, sufletul senzitiv, care reţine şi-şi anexează sufletul natural; în sfârşit, la adult, sufletul inteligent şi raţional, care la rândul lui îl absoarbe pe cel

senzitiv, acesta din urmă conţinându-l pe cel natural: o întreagă ierarhie de suflete care, plecând de la natură şi de la cele mai umile funcţii naturale, se ridică până la Dumnezeu şi la contemplarea lui. Iar de fiecare dată când se depăşeşte un nivel are loc un fel de absorbire şi de asimilare[216a]. La fel cum sufletul senzitiv al animalelor prezidează în acelaşi timp la funcţiile pe care acestea le împart cu plantele şi la toate ce sunt specifice vieţii animale, tot aşa, la nivelul superior, sufletul intelectiv al omului îşi manifestă simultan energia la modul natural, senzitiv şi intelectual.

Ce se întâmplă o dată cu moartea? Sufletul vegetativ al plantelor şi sufletul senzitiv al animalelor se nasc şi mor o dată cu acestea. „Sinteze abstracte ale funcţiilor şi proprietăţilor materiale şi pieritoare", sunt şi ele materiale şi pieritoare[217a]. Cum se comportă însă sufletul omului? Până aici, ghidul nostru a fost Jean Fernel. Îl vom urma până la capăt; e un ghid creştin şi pe deplin ortodox, de o ortodoxie ce n-a fost contestată încă de nimeni... Dar iată-l în faţa unei dileme care, pentru câtva timp, a produs ezitare tuturor contemporanilor săi. Se poate ca, la moarte, sufletul uman să se divizeze, fiecare dintre părţile lui urmându-şi destinul: sufletul senzitiv, care-l înglobează şi pe cel natural, piere deoarece depinde direct de trup şi fiindcă, aflându-se chiar în locul ocupat de acesta în coexistenţă de întindere cu materia lui, pe care o însufleţeşte, face parte integrantă din el. Dimpotrivă, sufletul intelectual nu piere, deoarece vine din afară. În trupul pe care-l animă el locuieşte precum navigatorul în corabie sau, cu nuanţele gândirii lui Fernel, asemenea lucrătorului în casa pe care o construieşte[218a]. Dar cât e de greu de conceput un suflet pe jumătate pieritor şi pe jumătate nemuritor! Cât e de imprudent să considerăm sufletul ca fiind dublu, deoarece unitatea lui ar însemna în acelaşi timp nemurirea, o substanţă simplă neputând pieri nici prin destrămare, nici prin distrugere! În sfârşit, cât e de himeric să-i atribuim omului nemurirea, unui intelect activ, „impersonal, absolut, separat de indivizi, la care aceştia participă", în vreme ce tot ce există e sortit morţii, fapt ce-i permite omului să spună „eu" şi să-şi distingă acest „eu" de „eul" celorlalţi oameni! Aşadar, înainte de toate va trebui salvat principiul tutelar al unităţii sufletului, şi Fernel se străduieşte să o facă cu toată ingeniozitatea. Pentru el, inteligenţa absoarbe, cu adevărat, sufletele inferioare. Acestea nu sunt, în cazul omului, distincte şi autonome, ci facultăţi pe care sufletul intelectiv, singurul şi adevăratul suflet al omului, le foloseşte ca intermediari între el şi trup. Aceste facultăţi nu constituie un suflet, ci sunt instrumente ale sufletului. Nu constituie nici trupul, ci sunt motorul acestuia. Ele îi îngăduie lui Fernel să păstreze unitatea şi simplitatea sufletului uman: acesta e numai inteligenţă, şi nu are nevoie de trup pentru a se înălţa la intuirea şi contemplarea adevărurilor eterne, scăpând totodată de soarta fatală a sufletelor inferioare; el nu piere niciodată[219a].

Cine oare nu vede bietul artificiu al acestor facultăţi, pe jumătate animale, pe jumătate imateriale[220a], ce joacă, anticipat, vestitul rol al „mediatorului

plastic" din concepţia strămoşilor noştri? Toţi contemporanii lui Rabelais însă, şi Rabelais însuşi, prinşi în încurcătura acestei dileme redutabile, n-au putut ieşi din ea. Trebuie totuşi făcută o excepţie: comentatorii averroişti ai lui Aristotel. Socotind fără prea multă bătaie de cap că sufletul personal e sortit distrugerii, nu stabilesc o iluzorie permanenţă decât pentru intelectul activ, aşezat de unii dintre ei în afara omului, chiar în Dumnezeu: astfel, nemurirea sufletului nu e nimic altceva decât veşnicia lui Dumnezeu. Cât despre încercarea opusă, de a proclama nemurirea sufletului integral, cu toate părţile lui constitutive, nici nu se gândesc la asta: „a concepe spiritul uman ca pe o fiinţă ce se desparte local de trup în momentul morţii... era în acele vremuri opinia universală a teologilor şi a filosofilor". Am luat această consideraţie dintr-o foarte curioasă pagină a *Dicţionarului*[221a] lui Bayle, în care acesta ne-o arată pe Margareta de Navara pândind ultimul suspin al uneia dintre servitoarele sale, pentru a vedea dacă ieşirea din trup a sufletului aceleia e însoţită sau nu de vreun zgomot sau şuier.

L-am urmat deci pe Fernel. Am fi putut, tot atât de bine, să-l urmăm pe oricare dintre contemporanii săi, şi am fi găsit şi la el noţiunea, moştenită de la alţii, a sufletului din două bucăţi, cu nemurire inegală. Această idee apare pretutindeni, chiar şi pe scenele de teatru, în gura actorilor tragici:

Trois natures en nous, qui toutes s'entretiennent,
Excitent notre vie et vive la maintiennent:
L'Esprit, L'Ame, l'Anime. Et qui l'une ôteroit,
Soudain toute la vie ensemble partiroit...[222a; 6]

Aşa glăsuieşte Ch. Toutain în *La tragédie d'Agamemnon (Tragedia lui Agamemnon)* din 1557. *Anime*: cuvânt făcut, folosit de un gânditor original, unul dintre cei ce îl incriminează, cum am văzut, pe Rabelais de impietate: Guillaume Postel. Or, deşi aparent mai complicată, doctrina lui nu e diferită de cea a lui Fernel. O găsim rezumată comod la începutul[223a] cărţii *Les très Merveilleuses Victoires des Femmes du Nouveau Monde (Prea minunatele victorii ale femeilor din Lumea Nouă)* din 1533. În orice creatură umană avem, dincolo de trup, două părţi: una superioară, *Animus*, în franceză *Anime*; şi una inferioară, *Anima*, în franceză *Ame*. Astfel, „din afară pătrund în *animus*, în *anima* şi în trup, *Esprit* şi *Mente*, ce luminează unul pe *animus*, altul pe *anima*: tot aşa filosoful socoteşte că există intelectul agent şi cel posibil, primul imprimând în noi cunoaşterea adevărului, aşa cum lumina ce intră în ochi reprezintă lucrurile vizibile; celălalt păstrându-l o dată ce a fost imprimat, precum arată aerul lucrurile conturate de lumină". Or, *anima* „depinde de trup şi e constituită din sânge. *Animus* e nemuritor, creat în chip divin şi unit într-o singură natură cu *anima*, ca pământul cu apa. *Mente* sau virtutea superioară, ori intelectul agent, corespunde focului şi se uneşte cu *animus*. *Esprit*, care corespunde aerului, se leagă de *anima* precum aerul de pământ".

Sistem complicat, care poartă, dacă vrem, pecetea singularității lui Postel; dar e frapant faptul că regăsim la el, ca și la clasicul Fernel, pe de o parte noțiunea unui suflet omenesc format din elemente aproape eterogene - atât de distincte încât, pentru a le desemna, Postel nu ezită să creeze cuvinte noi; pe de altă parte, acest curios amestec de corporalitate și imaterialitate, de pieritor și nemuritor, care derutează puternic obișnuințele noastre de gândire. Obișnuințe post-carteziene, ar trebui să spunem, deoarece, așa cum remarcă Bayle, pe drept cuvânt[224a], în vremea sa încă teologii și filosofii gândeau toți ca regina Navarei; toți socoteau sufletul ca pe o parte ce se desparte local de trup în clipa în care omul moare - toți, cu excepția cartezienilor. Rabelais nu era cartezian, și nu putea fi. Considera, ca toată lumea, că intenția celui ce a creat microcosmosul uman a fost „de a menține în acesta sufletul, pe care l-a pus în el ca pe un musafir, și viața. Viața constă în sânge, iar sângele e locul în care se află sufletul". Nimic nu e mai firesc, astfel, decât să considerăm sufletul ca pieritor: vreau să spun, partea care, în el, îi corespunde sufletului natural și celui senzitiv și care conduce nu numai funcțiile vegetative, ci și exercițiul sensibilității și al rațiunii care lucrează cu ajutorul datelor furnizate de simțuri sau ale imaginilor ce amintesc aceste date.

La drept vorbind, aportul simțurilor dispare, atât al celor cinci simțuri externe cât și al celor patru interne pe care, fidel învățăturii sfântului Toma, le recunoaște și Rabelais[225a]: simțul comun; imaginația și aprehensiunea; judecata chibzuită și puterea hotărârii; memoria și amintirea lucrurilor trecute[226a]. Nu e puțin, deoarece sufletul senzitiv, sau partea senzitivă a sufletului, care piere, îndreaptă cam tot ce face pe pământ persoana umană vie, sensibilă și activă. Ce mai rămâne pentru supraviețuire? Sufletul intelectiv, sau partea intelectivă a sufletului. Rabelais îi proclamă nemurirea în termeni apăsați; n-avem decât să deschidem *Cartea a patra* la vestitul pasaj în care Pantagruel, evocând semnele pe care „cerul îmbietor,... în cinstea sufletelor fericite pe care se pregătește să le primească la sânul lui", le arată în ajunul morții eroilor, exclamă: „Eu așa spun, că foarfeca lui Atropos[7] cruță firul vieții sufletelor atotștiutoare, care sunt fără moarte: ale îngerilor, ale demonilor și ale oamenilor..."[227a]

Îngeri și demoni - căci să nu uităm (vom reveni la aceasta): pentru oamenii acelor vremuri, nu numai pentru Rabelais, *unus ex multis*[8]. Filosofia, cum scrie Ronsard de zeci de ori,

> *Cognoit des anges les essences,*
> *La hiérarchie et toutes les puissances*
> *De ces Daimons qui habitent le lieu*
> *De l'air...*[9]

demonii, care ne ajută să visăm; demonii, trimiși ai divinității,

Postes divins, divins postes de Dieu
Qui ses segrets nous apportez grand erre[228a; 10]

IV. „SĂ MORI CU TOTUL"

O dată reamintite cele de mai sus, să revenim la textul lui Rabelais pentru a încerca să-i limpezim obscurităţile. Vom găsi la el două expresii ce-i permit lui Abel Lefranc să formuleze o obiecţie unică: „a se strămuta" sau „a trece dintr-un loc într-altul"; apoi, mai important, „a muri cu totul"[229a].

Gargantua, ne amintim foarte bine, stabileşte că în clipa morţii, sufletul său „se va despărţi de haina trupească"[230a]. De ce această părăsire? Evident, pentru că trupul bunului uriaş va pieri, iar sufletul nu trebuie să se risipească o dată cu el. Dar, se va putea obiecta, nu e un lucru vizibil? Rabelais nu spune nimic despre aceasta: de ce să i-o punem în gură? A vrut desigur să lase să planeze un echivoc în legătură cu soarta sufletului, despre care scrie, desigur, că părăseşte limanul pământesc al oamenilor, deci trupul lui Gargantua; dar părăsirea trupului nu înseamnă supravieţuirea. Călătorul ce-şi părăseşte corabia în momentul naufragiului nu e, prin aceasta, deja salvat; nimic nu-l împiedică să fie din nou înghiţit de ocean, în afara vasului dar în acelaşi timp cu el. E o comparaţie străveche, venerabilă prin cariera pe care a făcut-o: sfântul Toma îşi bate joc de ea. Iar apoi, o comparaţie nu e o dezvoltare de raţiuni. Să încercăm, aşadar, să raţionăm pur şi simplu. Gargantua începe prin a ne vorbi de Dumnezeu. Graţie lui, celui ce ţine toate lucrurile în limitele lor, va fi stabilită clipa morţii sale; sufletul lui îşi va părăsi vechiul „sălaş" printr-un act al voinţei dumnezeieşti absolute, prin buna sa hotărâre. Se va găsi, atunci, vreun cititor de bun simţ care să-şi închipuie că atotputernicul judecător al lumii, în intervenţia lui directă având ca scop despărţirea trupului şi a sufletului ce fuseseră strânse laolaltă prin propria lui grijă, face lucrul acesta doar pentru plăcerea de a distruge, în afara trupului, sufletul pe care, fără nici o osteneală, l-ar putea lăsa să piară în trup, o dată cu el? Plăcere cu atât mai curioasă cu cât Dumnezeu e Dumnezeul Judecăţii de apoi; dar dacă începe prin a distruge sufletele, ce-i va rămâne de judecat? Nu, vom putea traduce fără abuz: Gargantua începe prin a proclama că, în clipa morţii, sufletul său, despărţindu-se de învelişul pământesc, va supravieţui unui trup sortit să piară.

Dar ce mai adaugă? Că numai existenţa lui Pantagruel îl va face să creadă, în acea clipă supremă, că trece dintr-un loc în altul şi că nu moare pe de-a-ntregul. Iată ceva ce pare tare suspect. Căci dacă sufletul lui Gargantua nu urmează destinul trupului său; dacă se desparte de acesta ca să-i supravieţuiască, nu e deloc nevoie ca bătrânul rege al uriaşilor să aibă un fiu pentru a putea spune: „Trec dintr-un loc într-altul" şi „nu mor pe de-a-ntregul". Nu existenţa lui

Pantagruel, ci, în alţi termeni, existenţa sufletului său nemuritor trebuie să-i îngăduie (dacă e creştin) să spună cu încredere: „Moartea mea nu va fi o distrugere completă. Nu voi muri cu totul. Sufletul meu nu va pieri. Şi dacă am încetat să exist pe lumea aceasta, ca persoană materială, e pentru ca să pot continua să trăiesc în altă lume ca fiinţă spirituală." Nu cred că trădez textul, dimpotrivă cred că aduc precizări în folosirea termenilor, întărind prin aceasta cele două observaţii fundamentale pe care Abel Lefranc se sprijină pentru a scrie:"Apropiaţi-vă cât mai strâns de gândirea lui Rabelais. Lăsaţi la o parte declaraţiile cu aer de paradă. Mergeţi la adâncimi. Veţi găsi acolo acest dublu echivoc mortal, pe care îl arăt pentru întâia oară.".

Dar nu, nu suntem chiar de acord! Să argumentezi astfel înseamnă să denaturezi sensul precis al unor cuvinte rabelaisiene - al unor cuvinte din limba secolului al XVI-lea. A muri face parte dintre acestea. Poate să ne pară paradoxal că un cuvânt ce desemnează o realitate mereu identică sieşi şi-a schimbat vizibil accepţia într-un interval de timp de trei secole doar[231a]. Şi totuşi... Omul, spunem noi atunci când avem idei spiritualiste, omul nu moare cu totul. E un fel de a vorbi perfect legitim câtă vreme existenţa e definită ca „lucru ce cade sub incidenţa gândirii" şi câtă vreme numim existent tot ce e material în măsura în care se găseşte în gândire, socotind însă şi mai reală gândirea însăşi, deoarece dă existenţă tuturor celorlalte. Astfel încât e uşor de făcut trecerea de la formula:"Nu mor cu totul" la formula: „Omul nu moare cu totul". Dar ce spun Rabelais şi contemporanii lui?

Ei trăiau înaintea lui Descartes şi se hrăneau cu scolastică şi teologie. Pentru ei, omul nu era gândirea care se gândeşte pe sine, ci unirea a două elemente cu origine, natură şi destin neasemănător: un trup material şi înlăuntrul acestuia, „asemenea unui musafir", un suflet compus, material mai mult decât pe jumătate, local prezent în el şi coextensiv lui. Postel arată aceasta foarte bine, cu ajutorul unei formule clasice *(De rationibus Spiritus Sancti, Despre raţiunile Sfântului Spirit*, 1543): „Sufletul nu e omul. Nici trupul nu e omul. Trupul şi sufletul unite, durând atât cât ţine uniunea, iată ce înseamnă omul."[232a]. Moartea e, aşadar, ruperea acestei uniuni. Nu e un fenomen natural, ci o operaţie divină, o împărţire.

Cu alte cuvinte, trupul, în clipa stabilită de înţelepciunea Atotputernicului, suferă o distrugere completă. Oamenii acelor timpuri nu aveau încă ideea pe care o va exprima Voltaire cu două sute de ani mai târziu, în textul din *Micromégas* care marchează debutul concepţiei noastre moderne, ştiinţifice şi naturale despre moarte: a muri înseamnă, spune el, „a-ţi înapoia trupul naturii, pentru a o reînsufleţi sub o altă formă"[233a]. Pentru contemporanii lui Rabelais, care nu se puteau inspira dintr-un ansamblu bine constituit de doctrine chimice, trupul era conceput ca şi ceva ce piere[234a]. Distrugerea sa elibera sufletul, mai precis obliga partea cea mai subtilă şi, ca să spunem aşa, esenţa spirituală a sufletului - celelalte părţi ale acestuia urmând destinul trupului - să plece din el. Aşa avea

loc deci moartea: prin dispersia unui compus, omul. Iar o astfel de moarte nu putea fi decât „totală“.

În zadar curentul electric ce descompune apa nu distruge hidrogenul eliberat: ce importanţă are? Apa nu „moare“ „cu totul“ pentru aceasta, prin faptul despărţirii celor două componente. Tot aşa, în ideile ortodoxe ale secolului al XVI-lea, omul moare chiar în clipa în care se săvârşeşte despărţirea sufletului de trupul în care l-a aşezat Dumnezeu. E puţin important faptul că sufletul nu cunoaşte, în întregul lui, distrugerea ce loveşte trupul. O dată ce şi-a părăsit habitatul terestru trecător, omul „moare pe de-a-ntregul“. Tocmai aceasta e pedeapsa pe care i-a sortit-o Dumnezeu, pentru ispăşirea păcatului originar. Şi depinde numai de Dumnezeu, de dreptatea şi de bunătatea sa, ca moartea să fie veşnică sau ca o nouă viaţă, viaţa veşnică să o urmeze, prin noua unire a sufletului supravieţuitor şi a trupului reînviat fără a mai cunoaşte alterarea. Asfel, graţie milei divine, aleşii vor intra, după încercarea morţii pământeşti, în posesia „nemuririi şi bunei veşnicii“ pe care Dumnezeu a sorocit-o omului ca şi îngerilor, al căror păcat a adus căderea îngerilor revoltaţi şi a totalităţii oamenilor[235a]. În sensul exact al cuvântului, moartea e poarta vieţii, nu însă pentru toţi oamenii, ci doar pentru cei drepţi. Omul moare cu totul, dar nu irevocabil. Lăsând în spate viaţa precară şi scurtă de pe acest pământ, ştie că va renaşte, dacă vrea Dumnezeu, la viaţa adevărată, viaţa veşnică[236a]: minunată speranţă, răsplată a credinţei, ce îmblânzeşte asprimea pedepsei divine: moartea[237a].

Atunci, Gargantua? El ştie foarte bine că partea spirituală a sufletului său nu va avea soarta trupului şi că Dumnezeu o va chema la el. În legătură cu aceasta nu încearcă nici o nelinişte. Şi cum e credincios, are speranţa că va fi justificat şi înzestrat cu viaţa veşnică. Dar ceea ce-l mâhneşte, cu toate acestea, e gândul că va trebui să părăsească această lume apropiată, să renunţe la afecţiunile prezente şi să rupă atâtea plăcute legături care, pe pământ, îl unesc cu oamenii şi cu lucrurile. Slăbiciune, dar foarte omenească. Să nu ne grăbim să spunem, cu superba intransigenţă a necredincioşilor ce-i somează pe cei ce cred (în virtutea principiilor lor) să fie supraumani, că nu e un lucru prea creştinesc. Creştinul e şi el om, un biet om, care suferă la gândul morţii pentru că aşa a vrut Dumnezeu. Dacă n-ar suferi ar mai fi moartea o pedeapsă? Speranţa răsplatei cereşti îndulceşte amărăciunea celor vrednici, dar moartea nu rămâne mai puţin o încercare grea. Or, supravieţuirea sufletului intelectiv n-ar putea uşura supărarea lui Gargantua. Mai degrabă ar putea-o face supravieţuirea propriului său fiu ce avea să-i moştenească gusturile, gândurile, afecţiunile şi va fi în măsură să-i continue opera şi să i-o propage printre oameni. Şi iată sensul acestor fraze ale scrisorii: „Voi muri. Fiinţa omenească, persoana ce nu voi mai fi, care a trăit, a simţit şi s-a străduit pe această lume, şi pe care prietenii mei au cunoscut-o ca având numele meu va muri, cu totul, pentru totdeauna... Dar nu, nu va muri, la drept vorbind. Eu nu voi muri, ci mă voi muta, doar, în alt loc. Dacă vreţi, sufletul meu senzitiv îşi va schimba învelişul material. Pentru

moment, îl am încă pe al meu. Mâine, e ca şi cum mă voi afla în tine, Pantagruel, fiule..."

Nu, Gargantua nu e necredincios când scrie că „va muri pe de-a-ntregul". Sau, dacă e, şi alţii sunt tot atât, în secolul al XVI-lea, şi într-al XVII-lea de asemenea. Să dăm un exemplu: ce-am putea spune despre necredinciosul care va pronunţa, la un moment dat, aceste cuvinte temerare: „Trupul îşi va schimba natura, iar corpul nostru numele; nici măcar cel de cadavru nu îi va fi potrivit multă vreme; el va deveni, cum spune Tertulian, ceva ce nu poate fi numit în nici o limbă a pământului, *deoarece totul moare în el*, până şi cuvintele funebre prin care obişnuim să-i desemnăm rămăşiţele...".

Magnific ecou al adagiului „a muri cu totul" al lui Gargantua! În acest ultim necredincios l-am recunoscut cu toţii pe Bossuet[238a;11]

V. GREŞEALA LUI RABELAIS

Şi astfel ne dăm seama încă o dată că nu trebuie să citim un text din secolul al XVI-lea cu ochii unui om al secolului nostru, scoţând strigăte de groază şi declarând textul scandalos, deoarece un singur lucru e scandalos, anume uitarea amănuntului următor: o poziţie identică, articulată de un om din 1538, apoi de unul din 1938, nu înseamnă acelaşi lucru. Va trebui depusă o strădanie considerabilă şi dintre cele mai delicate dacă dorim să restituim cuvintelor pe care credem că le înţelegem, fără a mai face cercetări suplimentare, sensul foarte special pe care-l aveau pentru cei ce le foloseau, acum patru secole. Aceasta deoarece, între 1530 şi 1930, sau 1940, sau 1950 a trecut multă apă pe sub podurile pe care Descartes, apoi Leibniz şi apoi Kant, împreună cu filosofii secolelor XIX şi XX ce au mers pe urma revoluţiilor tehnice şi ştiinţifice cărora le-au fost martori, s-au trudit să le construiască, de la un mal la celălalt, deasupra marelui fluviu al ignoranţei noastre.

În acest sens, s-ar putea spune că Rabelais, atunci când e inculpat, sumar, de cugetare liberă (sau când e felicitat, deoarece a gândi liber e mereu acelaşi lucru), e doar o victimă (sau un beneficiar) al teologiei. O cunoaşte foarte bine şi e excelent pus la punct, de exemplu, cu dificultăţile pe care le ridică teoria nemuririi sufletului. Ştie foarte bine cum e ea tratată în şcoli şi cum e discutată de învăţaţii timpului. Dacă, aşa cum suntem noi astăzi, ar fi un perfect, un total ignorant în materie de teologie, s-ar arăta mai în largul lui. Chestiunea nemuririi i-ar părea simplă, în loc de a trebui să o despartă o dată, apoi încă o dată, într-o bună duzină de probleme distincte, fiecare susceptibilă de soluţii contradictorii. Tocmai de aceea numărul atitudinilor posibile nu se reduce, pentru el, la două: să crezi sau să nu crezi în nemurirea sufletului; aceste atitudini sunt în număr considerabil şi remarcabil nuanţate.

Dar iată altceva: noi nu suntem teologi, dar oamenii secolului al XVI-lea erau. Chiar dacă nu au petrecut ani de zile într-o mănăstire, precum Rabelais care, cu inteligenţa şi pofta sa de lucru, a fost desigur pus de superiorii săi la un studiu aprofundat al teologiei. Strădanie care apoi s-a sprijinit, s-a dezvoltat şi s-a umanizat în contactul cu filosofii antici, greci şi latini: aceia dintre ei care au hrănit creştinismul cu o substanţă atât de bogată şi amplă. Toţi oamenii de care vorbim erau teologi pricepuţi, şi aveau un zel, o grijă pentru învăţarea celor vechi, un respect al tradiţiilor şi o râvnă a curiozităţii de neimaginat pentru noi. De unde vine sufletul când intră în trup; cum şi când ajunge acolo; cum, când şi sub ce formă iese din el; în ce mod se uneşte cu trupul; prin ce intermediari acţionează asupra organelor şi cum le primeşte solicitările? Moştenitor al unei lungi tradiţii, fiecare nou doctor o îmbogăţea rafinându-i problemele care îl pasionau şi care se subdivizau în zeci, ba chiar în sute de probleme secundare.

În acelaşi timp, şi pe deasupra, aceşti oameni erau aristotelicieni. Nu chiar toţi, veţi spune. Şi dacă erau cu toţii, realmente, frecventau capele diferite, foarte îndepărtate una de cealaltă. Şi tocmai cei ce se opuneau cel mai viguros soluţiilor aristotelice acceptau din Aristotel, cel puţin, prezentarea problemelor în spiritul în care le punea. Prinşi între dogma creştină şi, dacă vreţi, între cea aristoteliciană, tot ce putem spune e că nu prea aveau libertatea alegerii. Prea puţină cunoaştere a dogmei, ignorarea tradiţiilor, lipsa de interes pentru o grămadă de probleme respinse ca fiind puerile, sau insolubile, independenţa faţă de orice metafizică sistematică - iată o serie de fapte care permit spiritualiştilor contemporani, mai mult decât strămoşilor lor, să lase să înflorească liber gândurile, visurile şi speranţele. Problemele s-au simplificat. Dacă spunem „suflet", considerăm sufletul ca pe un principiu imaterial al vieţii, şi ne mulţumim cu această formulă vagă, sau cu o alta, echivalentă. Pentru noi, sufletul e un lucru simplu. Nu-i cunoaştem părţile şi-l credem, în ansamblul lui, muritor sau nemuritor. Nu-i căutăm locul nici în sânge, nici în creier şi nici în glanda pineală[12]. Şi decretăm, cu aceeaşi simplitate lipsită de orice grijă, că după moarte nu există nimic - sau că, dimpotrivă, moartea nu înseamnă distrugerea tuturor lucrurilor. Dar întotdeauna cu sentimentul că suntem instalaţi pe terenul liber şi fără limite al speranţelor şi al credinţelor - şi că nu avem de aşteptat de la raţionamentele corecte, de la distincţiile şi de la întregul arsenal de logică deductivă atât de dragă înaintaşilor noştri decât încurcături şi dificultăţi.

De aici, exigenţe precum cele ale lui Abel Lefranc faţă de Rabelais, un Pantagruel, cu sufletul lui intelectiv ce se mulţumeşte să salveze, făcând tot ce se poate pentru aceasta, ceea ce putem numi nemurirea metafizică a sufletului, sau un Gargantua, care se încredinţează doar că o substanţă, fiinţa sufletului său intelectiv, nu va fi distrusă atunci când trupul i se va risipi, nu se mulţumesc oare cam cu puţin? Iar substanţa lor nemuritoare nu e cumva un simplu truc? Fiindcă e bine de ştiut că nu ne facem, şi nici nu ne putem face, vreo idee despre substanţe; că simţurile şi conştiinţa ating doar atributele, proprietăţile lucrurilor,

substanţa găsindu-se, în orice lucru, dincolo de proprietăţi şi de atribute, de tot ce cade sub incidenţa lor şi de tot ce putem cunoaşte: ceva, dar nu vom putea spune niciodată ce anume - ceva ce poate fi numit de asemenea nimic: vidul, o himeră *bombinans in vacuo*[13]... Au găsit un bun truc, da, dar nu e cazul să ni-l strecoare tocmai nouă, deoarece toate acestea ne sar în ochi. În orice caz, pentru noi, care suntem oameni ca şi ei, iluzia în care ne leagănă e lipsită de importanţă. Ce sens poate avea pentru noi supravieţuirea unei substanţe impersonale, unită cu trupul într-o fuziune oarecum întâmplătoare şi care nu prezintă nici un interes pentru adevărata personalitate? Şi apoi sunt ei oare ortodocşi vorbind astfel?

Vi se pare că aceste observaţii nu au temei? Dar nu lui Rabelais, ci întregului său secol trebuie să-i facem un astfel de proces. Punându-şi cu pasiune problema nemuririi, neostenind să o întoarcă pe o parte şi pe cealaltă, el o studiază întotdeauna cu ajutorul lui Aristotel. A unui Aristotel preluat fie de sfântul Toma, fie de Averroes, fie de Alexandru din Afrodisia: dar dacă răspunsurile nu sunt aceleaşi la toţi aceşti interpreţi ai textelor aristotelice, problemele se pun în acelaşi fel. Şi cât de mult deranjează ele spiritul liber al speculaţiilor şi al speranţelor! Cine nu vede în ce măsură gândirea lui Pomponazzi, poate cel mai îndrăzneţ spirit filosofic al timpului său, e strânsă ca în chingi de o aridă scolastică, şi cât e de lipsită de eleganţă şi de putere de iradiere? Rabelais nu raţionează în limbaj scolastic, e adevărat, dar problemele pe care le tratează le-a preluat de-a gata din tradiţia medievală, şi cum s-ar fi putut rupe de ele cu totul? Îi puteţi intenta proces. Vi se pare că e timid, insuficient, incomplet - până acolo încât presupuneţi că are gânduri ascunse, pe care nu le-a avut cu siguranţă niciodată. Acesta e Rabelais; dar Fernel? Fernel nu e un singur om, ci mii de oameni cultivaţi şi plini de învăţătură, care l-au urmat cu docilitate şi care s-au inspirat, cel puţin vreme de un secol şi jumătate, din ideile şi doctrinele pe care le-au găsit în *Fiziologia* lui, şi de asemenea în tratatul *De abditis rerum causis*[239a] *(Despre cauzele ascunse ale lucrurilor)*. Or, doctrina lui Fernel e atât de diferită, în ce priveşte punctele delicate, de cea a lui Rabelais? Nimeni nu l-a socotit, cu toate acestea, necredincios, doar pentru că teoriile sale erau nonconformiste.

Ultima eroare pe care am putea-o comite ar fi să credem că doctrina lui Fernel era greu de înţeles pentru contemporani. Să ne reamintim, totuşi, că spiritul lor era infinit mai subtil şi mai deprins cu discuţiile filosofice decât al nostru. Nimic nu le scăpa: nici contradicţiile lui Fernel ce-şi uită uneori propria-i teorie părăsindu-şi doctrina oficială a sufletului identic cu principiul vital pentru a admite (sau a se preface că admite) distincţia vitalistă între suflet şi viaţă; nici insuccesul vizibil al eforturilor sale de a reduce la unitate dualismul gândirii şi vieţii; nici tăcerea prudentă pe care o păstrează în legătură cu destinul real, după moarte, al sufletelor inferioare devenite, printr-o rebotezare îndemânatică, dar arbitrară, facultăţi ale sufletului intelectiv. Dar credeau - ca şi noi! - în ce voiau, iată totul! Bayle o subliniază cu un rânjet maliţios în articolul pe care îl

citam mai sus: „Regina de Navara, insistă el, se comporta, atunci când avea îndoieli, cât se putea de înțelept. Impunea tăcere propriei ei rațiuni și curiozității și se supunea cu umilință luminii venite de sus...".

Dacă doctrina pe care i-o putem atribui legitim lui Rabelais lasă criticilor posibilitatea de a o ataca, să nu ne grăbim totuși de a conchide: „Rabelais nu credea, și nici nu putea crede, în tot ce declară prin vocea uriașilor săi, sau printr-a sa, cu o așa vizibilă convingere. E doar lucianism și ironie, piedică întinsă celor naivi..." -Ce știm noi despre toate acestea? Filosofii acelor vremuri se zbăteau penibil într-o plasă încurcată de dificultăți, ivite, majoritatea, din dorința de a pune de acord învățătura Bisericii cu doctrina aristoteliciană. Nu ieșeau neatinși dintr-o astfel de plasă de spini. Trebuie oare ca noi, substituind ideile noastre celor pe care le aveau ei (idei ce vor pare stranii peste trei secole), să-i pedepsim pentru că au ignorat *Cogito ergo sum*[14], fără să facem nici un efort pentru a înțelege propriile lor idei? Și avem noi calitatea de a-i scoate în afara comuniunii creștine, împotriva voinței lor mărturisite, sub pretextul că speculațiile lor metafizice sunt atât de slabe încât par a fi făcute astfel în mod expres? Putem face lucrul acesta, desigur, pentru unul sau altul dintre ei, dar cu următorul argument: „Acest individ a fost necredincios. Nu avem nici o dovadă despre asta, dar suntem convinși că așa e. Prin urmare, nu a crezut în nemurire." Dacă-mi amintesc bine, așa arată o petiție de principiu.

VI. UNUS EX MULTIS[15]

Cele de mai sus ne aduc în pragul unei ultime reflecții. În zece, douăzeci de pasaje din *Introducerea* sa, Abel Lefranc exaltă formidabilele îndrăzneli ale liberului cugetător Rabelais. Ne vorbește de multe ori de „întreprinderea lui, de o primejdioasă temeritate"; de „aluziile sale prometeice"; de declarațiile sale, „ce nu pot fi crezute decât cu greu". Ne arată, în „rivalul lui Lucian și al lui Lucrețiu", un liber cugetător care a mers „mai departe decât toți scriitorii timpului său pe calea contestării filosofice și religioase"; care, încă din 1532, „a încetat să mai fie creștin" și al cărui râs lucianic ascundea intenții „pe care nimeni nu a îndrăznit să le formuleze secole întregi".

E foarte departe de mine ideea de a face pe cenzorul posac. Ce poate fi mai vrednic de simpatie decât acest frumos entuziasm, acest accent juvenil plin de convingere? Dar ce mă izbește nu e aerul singular și extraordinara temeritate a acestui om ce o ia cu mult înaintea gânditorilor celor mai îndrăzneți și celor mai aplecați spre înnoiri ai epocii; e, dimpotrivă, faptul că Rabelais reprezintă foarte fidel ansamblul contemporanilor săi, cu modul lor obișnuit de a gândi, a simți și a filosofa.

Căci la drept vorbind, pe când scria *Pantagruel*, se scurseseră trei secole întregi de când lumea creştină avusese revelaţia *Fizicii* şi a *Metafizicii* lui Aristotel. De mai bine de trei secole, această revelaţie provocase, în sufletul celor ce erau înclinaţi spre reflecţie, o criză intelectuală de o greutate aparte. Brusc, învăţaţii îşi dădeau seama, cu reacţii diferite, aflându-se pentru prima oară în faţa unui sistem al lumii complet şi închegat, că „o prăpastie tot mai mare apărea între aşa-zisa revelaţie naturală şi revelaţia adevărată“[240a]. Negarea dogmei Providenţei divine; negarea dogmei Creaţiei; negarea dogmei Nemuririi, cel puţin a nemuririi individuale a sufletelor: iată bilanţul principalelor prejudicii pe care le putea aduce filosofia aristoteliciană religiei creştine.

Cu toate acestea, obscuritatea unor anumite concepţii a permis apropierea credinţei de aristotelism pentru mulţi dintre cei pătrunşi de amploarea unei gândiri sistematice pe atunci fără egal, dar care nu înţelegeau să-şi sacrifice credinţa. Ştim foarte bine cum sfântul Toma, aşezându-l pe Aristotel în centrul doctrinei sale, s-a servit de el pentru a combate panteismul averroist care pretindea, cu egală forţă, că exprimă în mod autentic gândirea filosofului grec. Într-adevăr, o întreagă şcoală accepta ca adevărată interpretarea averroistă a aristotelismului[241a], interpretare ce se impunea în aşa măsură raţiunii încât gândirea profană, lăsată în voia ei, ajungea în mod firesc la concluziile averroismului. Şi apoi, aceşti oameni adăugau, desigur: „Filosofia e un lucru, credinţa altul: prima nu prevalează niciodată împotriva celei de a doua. Iată adevăratul gând al maestrului grec. Contrazice el învăţătura Bisericii? Pentru orice creştin e de la sine înţeles că doctrina lui Cristos trebuie să învingă în toate, întotdeauna...“. Unii făceau astfel de declaraţii cu sinceritate. Alţii, cu maliţie: o maliţie care nu i-a păcălit prea multă vreme pe contemporani. Încă în 1277, Conciliul de la Paris îi condamna pe aceşti abili. Cu toate acestea, tradiţia nu s-a pierdut repede; pentru a ne convinge nu avem decât să deschidem operele lui Bayle. Aceste lucruri au fost predate discipolilor, şi de asemenea tipărite. Încât în 1532, când Rabelais şi-a scris *Pantagruel*, putem crede că nu exista tânăr studios, nici om cu diplomă sau ucenic într-ale medicinii care să nu fi fost la curent cu dificultăţile pe care le ridică în faţa credinţei teoriile aristoteliciene ale lui Dumnezeu care nu cunoaşte nimic din afara lui; ale universului coetern acestui Dumnezeu; şi ale sufletului ce piere o dată cu trupul, căruia nu-i e decât forma. Dar atunci ce poate spune contemporanilor săi „adevăratul Rabelais“ pe care pretindem că-l opunem falsului Rabelais al tradiţiei? Cei familiarizaţi cu latina au nevoie de *Pantagruel* pentru a afla că doctrina supravieţuirii sufletului nu raliază *de plano*[16] toţi filosofii? Dacă vor să se documenteze asupra acestui lucru nu au decât să citească *Despre suflet* al lui Pomponazzi: în 1532 nu mai e o noutate, deoarece ediţia princeps datează din 1516[242a], iar de atunci cartea a făcut ceva vâlvă în lumea celor învăţaţi. De la apariţia ei câte cărţi nu s-au scris despre suflet şi nemurire! Putem căuta, în legătură cu această mare ceartă, ce pasiona şcolile din Italia şi de aiurea, o mulţime de referinţe în cartea lui Henri

Busson (p. 32 şi urm.). Cărţile fundamentale erau publicate şi republicate cu grămada - îndeosebi *Comentariile* lui Alexandru din Afrodisia, inspiratorul lui Pomponazzi şi negatorul radical al nemuririi individuale a sufletelor[243a]; dar şi operele lui Averroes, ce-şi păstrează partizanii şi nu se lasă strivit de adepţii lui Alexandru, ce triumfau. În 1529, apar la Lyon, la Scipion de Gabiano, *Comentariile asupra Metafizicii* ale maestrului arab. Tot la Lyon, la Myt, apar în 1530 *Comentariile asupra tratatului despre suflet*, cu note şi apostile ale averroistului padovan Zimara. La Paris, în 1530, la Simon de Colines, se tipăresc *Dialogurile* lui Leonico Tomeo, care văzuseră lumina tiparului la Veneţia, în 1524: două dintre ele se referă la suflet, şi al doilea conchide la nemurirea lui, dar în sens averroist[254a].

Dar cititorii care nu ştiau latina? Cei care ignorau totul în legătură cu controversele doctrinale duse vreme de secole: nu au avut ei oare, în faţa scrisorii lui Gargantua către Pantagruel, un fel de revelaţie? Revelaţie în legătură cu ce? Parcă îl vedem pe Rabelais, arzând de dorinţa de a da cu religia de pământ, de a distruge credinţa în toate conştiinţele, în faţa publicului său: un public nou, oameni care nu s-au aşezat niciodată pe băncile vreunei universităţi şi care abia au auzit, dacă au auzit, de Aristotel. Rabelais le va insufla, aşadar, această idee periculoasă, că nemurirea sufletului nu poate fi dovedită şi că raţiunea nu o poate demonstra; că aceasta e o dogmă ce aşteaptă credinţa, nu critica. Dar Rabelais era oare cel dintâi ce le spunea acestor oameni astfel de lucruri?

* *
*

Să ne închipuim un spectacol picant, dar verosimil. Într-o duminică, într-o biserică rustică din Vendée sau din Poitou, fratele François din ordinul minoriţilor, preot şi călugăr în mănăstirea Fontenay-le-Comte, urcă în amvon la cererea superiorului său. Care e tema predicii? Tema veşnică a predicaţiei creştine: moartea şi tot ce o urmează, ce-i dă sens în ochii unui creştin, o justifică. Călugărul expune doctrina pură a lui Duns Scot, lumina ordinului său[246a]: „Nemurirea sufletului, iubiţi fraţi? Trebuie să credem în ea, că aşa ne porunceşte Biserica; dar raţiunea umană nu ne convinge deloc în legătură cu ea... Cum ne-ar dovedi această raţiune neputincioasă, prin ce argumente ne-ar putea face siguri că sufletul raţional e o formă ce subzistă prin ea însăşi, în măsură să existe fără trup? Şi dacă cineva vă va spune: nemurirea e necesară pentru ca oamenii răi să fie pedepsiţi şi cei drepţi răsplătiţi, cine şi cum va dovedi vreodată după raţiune că există cu adevărat un Judecător Suprem? Nu, nu avem nici o certitudine în legătură cu nemurirea personală a sufletelor, şi nici cu providenţa divină. Raţiunea poate arăta că nemurirea e posibilă, că e probabilă, că e infinit

dezirabilă şi, într-un anume fel, necesară. Dar credinţa, numai credinţa poate face restul.".

Fratele François, o dată devenit Alcofribas, putea spune toate acestea din nou în al său *Pantagruel*, cu surâsul maliţios al unui Bayle. Putea reface, la modul ironic, *Discursul* lui Perrot d'Ablancourt către Patru, în legătură cu nemurirea sufletului[247a]: „Crezi în nemurire pentru că raţiunea ta te face să crezi în ea, dar eu, împotriva raţiunii mele, cred că sufletele sunt nemuritoare pentru că aşa-mi ordonă credinţa să cred. Ia seama la aceste două păreri şi vei mărturisi fără îndoială că a mea e mai bună. A ta nu e doar catolică...Nu înseamnă că ai încredere nestrămutată în Dumnezeu dacă te bizui pe raţiune în legătură cu lucrurile în care el vrea să credem...". Pe scurt, dacă presupunem că Rabelais s-ar fi remarcat printr-o ardoare de prozelit şi prin pasiunea de a-i catehiza pe „bieţii idioţi", care ar face din el, să reţinem în trecere, tocmai contrariul unui averroist, n-ar fi avut nimic de înnoit; n-ar fi trebuit decât să folosescă artificiul bine cunoscut de care spiritele temerare s-au servit întotdeauna: expunerea complezentă a tuturor dificultăţilor doctrinei sufletelor individuale promise nemuririi; apoi replierea în spatele dogmei: „Priviţi, oameni buni, adoraţi acest mister. După luminile raţiunii, îndoiţi-vă; după cele ale credinţei, credeţi!". Putea urma o grimasă, un surâs, la nevoie o glumă poznaşă: farsa era jucată, Sorbona păcălită.

Dar unde vedem aşa ceva? Acest Rabelais atât de îndrăzneţ nu găseşte nimic mai bun de făcut pentru a ralia marele public la doctrina sufletului ce piere o dată cu trupul şi a unei morţi ce deschide doar porţile neantului decât să scrie începutul scrisorii lui Gargantua, expunere atât de gravă şi de plină de emoţie a unei teorii perfect ortodoxe: cea mai mare îndrăzneală a sa e faptul că, spunând că sufletul părăseşte pământul după moarte, nu adaugă precizarea că nu piere, sau că strecoară în text acel „mă voi strămuta dintr-un loc în altul" şi „a muri cu totul", formulări cărora, vreme de 390 de ani, nici un comentator nu le-a sesizat veninul - încât, se poate vedea, intenţiile lui Rabelais erau atât de limpezi că a fost nevoie de patru secole pentru ca un om - cât de subtil, oare? - să le sesizeze în sfârşit! E însă acest Rabelais atât de îndrăzneţ, de o îndrăzneală capabilă să ne comunice freamătul ce trece peste paginile lui Abel Lefranc? Aş! E ultimul fricos, da, luaţi seama, şi cel mai neîndemânatic propagandist. „Ce forţă a ironiei latente, ascunsă cu grijă!", exclamă Abel Lefranc. Latentă, adică slabă, ascunsă cu grijă, dar modestă. Aici, cel puţin, ironia rabelaisiană nu e vizibilă decât pentru cel ce priveşte cu ochii credinţei[248a]. În 1533, la Paris, un strălucit italian, medic al lui Clement al VII-lea trecut în serviciul regelui Franţei, şi pe care, de altfel, Paul al III-lea avea să-l readucă la Roma, a predat un curs asupra tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel. Subiect arzător. Ne-a lăsat un fel de profesie de credinţă scrisă, sub forma a douăsprezece distihuri, pe care le-a citit la Bologna, în faţa papei Clement[249a]. Ce vedem acolo? Că *Mens*[17] străjuieşte în înălţimile strălucitoare ale lumii cereşti, de unde îşi însufleţeşte

opera, o face roditoare şi o împlineşte. Că, tot de acolo, vede şi examinează tot ce fac oamenii.Că a adăugat sferelor spirite şi inteligenţe inferioare, pe care le-a învăţat să conducă mersul acestor mari corpuri; că *Mens*, eliberată de trup, se întoarce în spaţiile eterate ce se potrivesc spiritelor veşnice *(mentibus aeternis*; Belmisseri nu spune: *immortalibus*, nemuritoare...). Să ne oprim aici. Dacă Rabelais e un erou al liberei cugetări doar pentru că a scris epistola lui Gargantua, ce să spunem despre Belmisseri, doctorul papei Clement, apoi al lui Paul, care, fără a se crede revoluţionar, îi rezervă liniştit, ca un bun averroist ce este, nemurirea - sau, mai exact, veşnicia - intelectului activ?

NOTE

1 *„Dacă dintr-un cadavru ce zace putrezind /Natura face să se nască altceva, /Şi dacă lucrurile născute /Se ivesc din cele alterate: /O viţă de vie va apare /Din stomacul şi bojocii /Bunului Rabelais, care-a băut /Fără oprire, câte zile a trăit...“*

2 *„Vreau să fiu destrămat întru Cristos şi să mă aflu cu El.“* (lat.)

3 *„Atunci mă voi sătura, când se va arăta slava ta.“* (lat.)

4 *„Atâta vreme cât s-a ajuns acolo unde cerul e spuzit de stele.“* (lat.)

5 *„În primul rând pe Rabelais, cel ce deţine întâietatea supremă în studiile tale, divină Înţelepciune.“* (lat.)

6 *„În noi, trei naturi ce se întrepătrund,/ Înteţesc viaţa, şi o păstrează:/ Spiritul, Anima şi Animus. Iar dacă cineva ar distruge una din ele/ Întreaga noastră viaţă ar dispare...“*

7 **Atropos** (gr. „inflexibil, necruţător“): una dintre Parce, cea care tăia firul vieţii.

8 *„Unul dintre mulţi.“* (lat.)

9 *„Cunoaşte natura îngerilor,/ Ierarhiile şi toate puterile/ Acestor demoni, ce sălăşluiesc/ În aer...“*

10 *„Divini vestitori, poştaşi ai lui Dumnezeu/ Ce ne aduceţi tainele sale în mare fugă.“*

11 **Jacques Bénigne Bossuet** (1627-1704): cel mai mare orator şi predicator sacru francez. Devenit preot în 1652, va păstori în dioceza Metz, după care, începând cu 1659, va predica la Paris. Opera sa cuprinde lucrări polemice îndreptate împotriva protestantismului, ca şi a chietismului; opuscule, maxime; aproximativ 200 de predici *(Sermons)* publicate în 1772; exegeze - în franceză şi în latină - asupra unor teme de morală şi de politică etc.

12 Glanda pineală sau hipofiza: corp oval situat înaintea creierului mic, sediul sufletului în fiziologia lui Descartes; se pare că ar fi un vestigiu al unui al treilea ochi.

13 *„Sunând surd în vid.“* (lat.)

14 *„Gândesc, prin urmare exist.“* (lat.)

15 *„Unul din mulţi.“*(lat.)

16 *„În mod egal.“* (lat.)

17 Spiritul, raţiunea.

CAPITOLUL III

ÎNVIEREA LUI EPISTEMON ŞI MIRACOLUL

Să ne îndreptăm spre marea şi delicata problemă a miracolului. Cu alte cuvinte, la capitolul XXX din *Pantagruel*: „Cum l-a vindecat Panurge pe Epistemon, care avea gâtul tăiat, şi ce veşti a adus Epistemon din iad".

Pantagruel tocmai l-a înfrânt pe Căpcăun într-o luptă neobişnuită. Amintindu-şi stirpea lui drăcească, i-a aruncat mai întâi în gâtlej „mai bine de optsprezece baniţe de sare (şi un cinzec)"; apoi, transformându-i trupul în buzdugan, i-a strivit cu acesta, cum se cuvine, pe uriaşi. A fost o victorie grea, dar meritată: în marea primejdie în care se afla nu-i jurase Celui de Sus că, „în toate locurile în care se va întinde puterea şi autoritatea sa", va pune să se predice Sfânta Liturghie, „curat, simplu şi de la un cap la celălalt?" La care un glas din înaltul cerului îi strigase: *Hoc fac, et vinces!*[1]

Atât că, deruta giganţilor o dată încheiată, tovarăşii lui Pantagruel se împuţinează. Epistemon lipseşte la apel... e căutat. E găsit printre cadavre, mort şi deja ţeapăn, cu capul în mâini, sângerând. La care Panurge, de îndată: „Nu plângeţi, băieţi! Trupul lui e cald încă şi-l vom tămădui, readucându-l la viaţă mai voinic decât a fost vreodată.".

Îi spală rana, aşază cu grijă capul pe gât; îl coase în două-trei locuri, aplică un unguent „pe care-l numea înviețor" - şi iată-l pe Epistemon respirând, deschizând ochii, strănutând şi arătându-şi întoarcerea la viaţă printr-un zgomot care îl face pe Panurge să spună: „Acum pot să spun că e vindecat!".

Scandaloasă parodie, exclamă Abel Lefranc. Numai că *Hoc fac et vinces!* e o reluare grotescă a lui *„In hoc signo vinces!*[2], care a anunţat miraculoasa victorie a lui Constantin, dar „convingerea noastră absolută e că ne găsim aici în prezenţa unei parodii a celor două miracole mai importante din Noul Testament, şi anume: învierea fiicei lui Jair şi cea a lui Lazăr. Unele elemente sunt vizibil împrumutate din primul miracol; altele, dintr-al doilea"[250a].

„Convingerea noastră absolută" va fi oare că nu ne găsim câtuşi de puţin în prezenţa unei astfel de parodieri? Nu avem niciodată convingeri absolute când e vorba de fapte istorice. „Convingerea, s-a scris, e unul dintre fenomenele cele mai curioase ale apriorismului. Nu suntem convinşi decât de ce nu se poate

verifica, de tot ce se adresează nu raţiunii, ci credinţei." Noi căutăm, cu mijloacele simplei raţiuni.

I. EVANGHELIA SAU CEI PATRU FII AYMON?

Să lăsăm deoparte *Hoc fac et vinces*. E, evident, adaptarea lui *In hoc signo vinces* al lui Constantin; dar cine se ferea, în vremea lui Rabelais, să profaneze această formulă de promisiune? *Bulletin du Bibliophile (Buletinul bibliofilului)* semnala, mai demult, descoperirea unei plachete, pariziene sau din Anvers, probabil din 1528. Titlul era promiţător: *La journée miraculeuse et digne de grant admiration de la desconfiture des Turcqz par la vertu et puissance de la Sainte-Croix: plus de cent quatre-vingt mille sont demourez sur le champ, ce vendredy, jour de Saincte Lucie (Ziua miraculoasă şi vrednică de mare admiraţie a înfrângerii turcilor graţie virtuţii şi puterii Sfintei Cruci; mai mult de o sută optzeci de mii au rămas pe câmpul de luptă, vineri, în ziua de Sfânta Lucia).* Pe titlu, apare o cruce de lemn cu promisiunea *In hoc signo vinces!* Or, placheta nu e decât o înscenare vulgară, ce conţine povestirea fantezistă a unei bătălii împotriva turcilor atacaţi în acelaşi timp de Preotul Ioan, regele etiopienilor; de marele Sophy, regele perşilor - şi de regele ungurilor.

Să mai adăugăm că, în *Pantagruel*, „încadrarea" cuvintelor fatidice nu are nimic ireverenţios, ba dimpotrivă. Vocea ce coboară din ceruri pentru a-l încuraja pe Pantagruel e un răspuns la o frumoasă şi înălţătoare rugăciune. Ea e un fel de ecou la promisiunea solemnă a unui nobil rege ce promite să aducă domnia Evangheliei în întregul său regat, nu la cea a unui „hâtru" ce jură să-şi bată joc de religie. Aşadar, ne rămâne fie să ne scandalizăm în faţa rugăciunii lui Pantagruel - pe care Abel Lefranc o califică drept frumoasă, şi care e aşa cu adevărat - , fie să recunoaştem că formula imitată după cea a miracolului nu are nimic scandalos, şi nici măcar „parodic"...

Rămâne esenţialul: Capitolul XXX din *Pantagruel*, care trebuie să ne furnizeze elementele esenţiale şi decisive ale convingerii noastre privind anticreştinismul agresiv şi militant al lui Rabelais. Or, acest capitol ne pune oare în prezenţa unei Evanghelii travestite, redactată într-un spirit (şi într-o formă) de aşa natură încât nici o îndoială să nu mai poată subzista în legătură cu intenţia autorului? Cu alte cuvinte, Rabelais schiţează aici caricatura satirică, perfect conştientă, a celor două învieri realizate de Cristos: cea a lui Lazăr, relatată în Evanghelia după Ioan, şi cea a fiicei lui Jair, pe care o povestesc, cu mai multe sau mai puţine amănunte, celelalte trei Evanghelii?

Să citim textele evanghelice fără prejudecăţi[251a]. Rabelais le cunoştea foarte bine, şi asta nu-i un miracol pentru un om al Bisericii. E foarte posibil ca, având de pus în scenă o vindecare miraculoasă, în faţa ochilor să îi apară amintirea vindecărilor lui Cristos; să suporte un fel de presiune interioară a unei „iconografii

literare" tradiționale: să-i apară în minte învierea lui Lazăr, și cea a fiicei lui Jair. Istorisirea lui datorează desigur mult jocului semi-conștient al memoriei sale literare. Dar e bine, oare, să amestecăm laolaltă textul rabelaisian și textele evanghelice, să dăm o importanță exagerată detaliilor și să forțăm asemănările? Ar fi inutil; diferențele sar în ochi.

Mai întâi, Lazăr și fiica lui Jair sunt „morți cu totul", din cauza bolii. Epistemon, în ce-l privește, se amuză printre dificultăți: are „capul tăiat"[3]. Astfel, Panurge e în situația de a practica asupra acestui mare rănit prin excelență, care e un decapitat, o intervenție chirurgicală săvârșită într-o modalitate descrisă cu grijă de doctorul Rabelais. „A spălat capul și gâtul mortului cu vin alb din cel mai bun și l-a oblojit cu praf de băligariță (pe care îl păstra într-un buzunar); apoi l-a uns cu nu știu ce alifie, legând capul de trup vână cu vână, nerv cu nerv, având grijă să nu rămână strâmb... A făcut de jur împrejurul gâtului cincisprezece împunsături de ac..., apoi l-a uns cu o altă alifie, pe care el o numea: sculativă...". Se vede bine, nu degeaba a publicat Rabelais, în 1532, la Gryphe, împreună cu alte tratate, *Arta medicinii* a lui Galen: Cap. XC, *Curatio solutionis continuitatis in parte carnosa (Îngrijirea întreruperii continuității în partea cărnoasă)*; cap. XCI, *De solutione continuitatis in osse (Despre întreruperea continuității în oase)*. „Capul tăiat" al lui Epistemon e „rezolvarea continuității evidente"[252a]... cum va spune în alt loc același Rabelais, cu mare veselie.

* *
*

Mai e nevoie să spunem că în povestirile evanghelice nu apare nimic asemănător? Isus învie pe Lazăr și pe fiica lui Jair cu o extremă simplitate a mijloacelor. Pentru Lazăr, după ce se roagă Tatălui, strigă cu voce puternică: *Lazare, veni foras*![4] - și Lazăr se ridică. Fiicei lui Jair îi ia mâna și strigă: *Puella, surge*![5] - și copila se ridică. În istorisirea lui Rabelais nu avem nici o „evocare" parodică de acest fel. Dar, invers, în Evanghelie nu există nici cea mai mică mențiune despre vreo ungere sau despre vreo alifie „sculativă" care îl neliniștește atât de mult pe Abel Lefranc. Desigur, când Cristos redă surdo-mutului auzul, iar celui născut orb vederea, îi atinge cu o substanță emanată din el, încărcată cu influxul lui personal, saliva. Dar nu e o alifie.

Pregătirea medicală „învietoare" de care se folosește Panurge nu provine din Evanghelie. Sainéan spunea[253a]: „E din Fierabras!" Uriașul sarazin ducea în șa două butoiașe în care se găsea balsam cu care fusese îmbălsămat Cristos. De îndată ce era rănit, bea o gură din el și rănile i se vindecau pe loc. În timpul luptei cu Olivier, îi dă chiar, cu generozitate, adversarului, căruia îi admira curajul:

> *Olivier, car descent lès ceste fonteniele,*
> *Si buvras de cest basme qui ci pent à ma sele,*
> *Lors esteras plus sains k'en may n'est arondele...*[254a; 6]

Puteţi crede ce doriţi despre această apropiere; în ce mă priveşte, nu găsesc că poate fi impusă mai justificat decât cea a lui Abel Lefranc cu Evanghelia. Dar Sainéan are meritul de a ne orienta interesul spre literatura romanescă a Evului Mediu pe care Rabelais o cunoştea perfect şi în care vindecările miraculoase, alifiile, practicile extraordinare şi învierile abundă. Iată, în *Lai d'Eliduc (Cântecul lui Eliduc)* al Mariei de France[7], o tânără căzută într-un somn de moarte, pe care o readuce la viaţă o floare ce servise la învierea unei nevăstuici ucise. Sau, în *Amis et Amiles*, reînvierea printr-un dumnezeiesc miracol a copiilor ucişi al căror sânge o vindecă pe Amile de lepră; în sfârşit, în *Jourdain de Blaives*, o femeie abandonată ca fiind moartă, redată vieţii graţie unei alifii păstrată în spatele altarului[255a]. Acestea sunt exemple luate din texte relativ vechi. Ce trebuie să citim sunt adaptările în proză ale romanelor medievale[256a], pe care burghezii se îmbulzesc să le cumpere, iar tipografii, îndeosebi cei din Lyon, să le reediteze. Rabelais le cunoştea, le citea[257a], poate chiar scria despre ele.

De pildă, cunoştea cu siguranţă unul, pe care editorul său, Claude Nourry, îl scotea neîncetat de la începutul secolului: Baudrier citează o ediţie din 1526, in 4, cu caractere gotice, şi o ediţie din 1531, in 4 mare, tot cu caractere gotice[258a]. Tot cam pe atunci, tipografiile pariziene îl scoteau şi ele; voga lui va persista până la noi, care am citit cu toţii, pe când eram copii, *Cei patru fii Aymon*, în versiunea „Bibliotecii albastre". Să deschidem cartea, aşa cum a făcut cândva Rabelais, la capitolul XI[259a]. Ce de surprize!

Renaud tocmai i-a zdrobit pe francezi, dar victoria e plătită scump. Richard, viteazul său frate, a fost ucis; Renaud nu-i găseşte cadavrul „oribil mutilat", şi lasă să-i vorbească mâhnirea din suflet: „Vai mie, ce să mă fac, acum că l-am pierdut pe iubitul meu frate Richard, cel mai bun prieten pe care-l aveam! - Şi de-abia spuse aceste cuvinte, că se prăvăli de pe cal, pierzându-şi cunoştinţa. Văzându-l pe fratele lor Renaud căzut la pământ, Alard şi Guichard îl plânseră şi ei pe Richard cu mare jale.".

Cu toate acestea, Renaud îşi revine în simţiri. „Începu să facă mari pregătiri de înmormântare, el, Alard şi Guichard, pentru Richard, care zăcea pe pământ, cu măruntaiele ieşite din pântec şi revărsându-i-se printre mâini" Asemenea lui Epistemon, „mort şi deja ţeapăn, cu capul în mâini, sângerând": totul într-o tonalitate epică grosolană şi caricaturală, în nota romanului rabelaisian. - După care soseşte Panurge, vreau să spun Maugis „călare pe Broyquerre, bunul său bidiviu... Atunci Maugis, văzându-l pe Richard aşa spintecat, simţi în suflet o mare durere, şi se uită la rana ce era înspăimântătoare la privit, deoarece se vedea ficatul din pântec". Promite-mi, îi spune el lui Renaud, „că vei veni cu mine în cortul împăratului Carol cel Mare şi că mă vei ajuta să-l conving să răzbune moartea tatălui meu": atunci îţi promit şi eu „că ţi-l dau înapoi pe Richard, *vindecat şi sănătos*, fără să mai simtă nici o durere". E tocmai promisiunea lui

Panurge: „nu plângeți, băieți! Trupul lui e cald încă și-l voi tămădui, readucându-l la viață *mai voinic decât a fost vreodată*". Renaud promite. Maugis se dă jos de pe cal, și operațiile magice încep. „Atunci luă o sticlă de vin alb. Spălă cu el foarte cu grijă rana lui Richard și dădu la o parte tot sângele ce se găsea împrejurul ei. Nu vă întrebați de unde știa toate aceste lucruri ale meseriei, căci era cel mai priceput necromant de pe lume. Când termină, luă măruntaiele în mâini și le puse în trupul viteazului, apoi luă un ac și începu să coase rana cu mare atenție, ca să nu-i provoace o durere prea mare. După care căută o pomadă cu care unse rana; de îndată ce o unse, locul deveni atât de sănătos încât ai fi crezut că niciodată nu fusese lovit. Iar când totul fu gata, scoase o băutură făcută de el și-i dădu lui Richard să bea din ea. Și cum bău acesta o gură, se și repezi în picioare, fără să simtă nici urmă de durere, și zise fraților săi: Unde a fugit Ogier, ne-au scăpat toți dușmanii?"

Găsim în acest text tot ce va reține și va utiliza Rabelais în descrierea tămăduirii miraculoase a lui Epistemon[260a]. Să ne reamintim faptele: Panurge, ținând capul tăiat al lui Epistemon „pe șlițul pantalonilor, la loc cald, de frică să nu se răcească", începe prin a spăla și el rana „cu vin alb din cel mai bun". Cum a luat lecții de la doctorul Rabelais, presară apoi pe rană praf de băligariță, pe care, ne spune povestitorul cu un scrupul mai puțin naiv decât înaintașul său, „îl ducea mereu într-un săculeț"; unge apoi trupul vătămat „cu nu știu ce fel de alifie", apropie capul de gât, coase și el rana „cu vreo cincisprezece - șaisprezece împunsături de ac": tehnica lui Maugis, respectată cu strictețe.

Dar, deocamdată, nimic nu e gata. Până aici, Panurge și Maugis nu au lucrat decât ca niște buni chirurgi. Rămâne ca în acest cadavru bine pansat, cu tot felul de zorzoane, dar, totuși, doar cadavru, să readucă viața. Cum vor proceda? Vor pronunța cuvinte oculte? Vor face o evocare a spiritelor? Vor întinde deasupra trupului neînsuflețit mâna lor încărcată cu influxuri stranii sau înmuiată în salivă? Maugis îl pune pe Richard să bea o băutură miraculoasă; și iată-l pe Richard în picioare. Rabelais, dacă ar vrea să parodieze un miracol al lui Isus, nu are decât dificultatea de a alege: ce va face, așadar, Panurge? Va lua mortul de mână? Îi va sufla în față? Îl va chema cu voce tare? Îl va umezi cu saliva lui? „*Voce magna, clamavit: Lazare, veni foras! Et statim prodiit qui fuerat mortuus!*" [8] Sau: „*Tenens manum ejus, clamavit, dicens: Puella, surge! Et reversus est spiritus ejus, et surrexit continuo, et jussit illi dari manducare!*"[9] Să recunoaștem: dacă intenția de a imita miracolele din Evanghelie l-a tentat pe Rabelais când scria aceste lucruri, capitolul despre învierea lui Epistemon, a ascuns-o atât de bine încât e imposibil să o sesizăm. Panurge nici măcar nu-i dă să bea lui Epistemon o băutură miraculoasă; se mulțumește, noutate destul de mediocră, să-i aplice de jur împrejurul gâtului pus la locul lui „puțină alifie pe care el o numea sculativă" - și iată-l pe Epistemon deschizând ochii...

* *
*

Citind, pe rând, povestirile apostolilor despre Isus, tămăduirea miraculoasă a lui Richard de către Maugis și învierea lui Epistemon de către Panurge ne întrebăm dacă vreo îndoială poate să mai rămână, chiar și în spiritul cel mai exigent? Dacă cititorul va avea bunăvoința să deschidă textul romanului medieval, după ce, în prealabil, a considerat cu atenția cuvenită o indicație furnizată de Besch într-o notă a articolului pe care l-am citat mai sus[261a], nu va mai putea cu nici un chip să creadă sau să spună că în capitolul XXX al lui *Pantagruel* avem de-a face cu o parodie cinică și premeditată a miracolelor personale ale lui Cristos.

Povestirea celor *Patru fii Aymon* înlătură imediat toate greutățile ce ni se ivesc în față. Mulți au făcut caz în legătură cu folosirea, de către Rabelais, a cuvântului *vindecat* în loc de *înviat*. „Rabelais nu îndrăznește să spună înviat, dorind să evite a atrage prea mult atenția asupra sensului ascuns al episodului, și pentru că simțea că a spus destul pentru a se face înțeles de cei inițiați." Rabelais spune „vindecat", ca și modelul său: „Îți promit că-l vei avea înapoi pe Richard, vindecat și sănătos". Și spune asta firesc, nevinovat, fără cel mai mic gând ascuns. Dacă „inițiații" se felicită că-l înțeleg, se bucură pentru destul de puțin. Deoarece nimeni nu-l socotește pe Rabelais, cred, un fel de Gribouille gata să se arunce în apă ca să scape de ploaie. Iar grija de a înlocui înviat cu vindecat ar fi cel puțin bizară la cineva care, la distanță de trei rânduri, califică drept „sculativă", fără nici un scrupul aparent de prudență, pomada miraculoasă ce-l trezește din morți pe Epistemon.

De altfel, faptul că Rabelais se inspiră din capitolul XI al *Celor patru fii Aymon* când scrie capitolul XXX din *Pantagruel* nu are nimic ciudat. Nu subscriu, în ce mă privește, la afirmația prea simplistă a lui Besch, care scrie (p. 176): „Putem spune că *Gargantua* și *Pantagruel* nu sunt, de la un capăt la celălalt, însă cu deosebire în primele două cărți, decât o parodie a romanelor cavalerești". E bine să ne păzim mereu de formula nu... decât, ce naște atâtea exagerări și erori. *Gargantua* și *Pantagruel* sunt altceva decât la ce vrea să le reducă Besch, într-o frază expediată cam la repezeală. Cuvântul parodie nu-mi pare cel mai potrivit. Dar, acestea fiind spuse, Rabelais intenționează totuși, când pune mâna pe pană în 1532, să-și bucure cititorii cu o „epopee uriașească", într-un gen evident nou: o epopee, totuși, cu homerice istorisiri de bătălii, cu prăpăduri, necazuri - și, deci, și cu învieri miraculoase. Mai e nevoie să amintim nume de eroi romanești care, de la Fierabras la Morgant și la Ferragus, figurează în genealogia lui Pantagruel? sau, nu mai puțin, acei eroi de roman pe care Epistemon îi întâlnește în număr mare[262a] în curiosul infern pe care, mort fiind, îl vizitează?

II. SECOLUL AL XVI-LEA ŞI MIRACOLELE

Putem, totuşi, vorbi de un miracol săvârşit de Panurge asupra lui Epistemon? Să fie un miracol parodiat de Rabelais? Că acesta şi-a amintit de miracolul lui Maugis e, la drept vorbind, puţin important. Ceea ce importă sunt intenţiile lui Rabelais; şi cine ne poate asigura că ele erau curate?

Ne vom feri de a asigura pe cineva de una ca asta. Nimeni nu va putea coborî vreodată - cum să o facă? - în adâncurile conştiinţei lui Rabelais. Dar ce putem spune, fără ezitare, e faptul că acelaşi Rabelais, care, sub înfăţişarea lui Panurge, se distrează pe socoteala naivilor şi credulilor care înghit orice gogoşi cu aviditate şi cred ca proştii în toate minunile ce le sunt povestite *(Innocens credit omni verbo*[10], *Credinţa fiind argumentul celor nevăzute)*, nu are, în 1532, nimic uimitor, eroic sau supraomenesc.

Miracole! Mai întâi, în acea vreme existau pretutindeni, se făceau zi de zi, fără încetare, în orice loc, în legătură cu orice. Toată lumea le cunoştea, iar literatura era plină de ele. Romanele epice, cum am văzut; mai mult, plachetele populare, micile cărţi evlavioase pe care editori specializaţi le scoteau în mii de exemplare, o întreagă literatură consacrată minunilor, semnelor cereşti, tămăduirilor miraculoase, din care nu s-au păstrat decât resturi infime, şi care mulţumea cu vârf şi îndesat gustul pentru aventuri minunate şi nesăţioasa credulitate a strămoşilor noştri[263a]. Miracole! Toată lumea făcea: dacă Dumnezeu le avea pe ale sale - Dumnezeu şi Fecioara, şi oamenii lui, vreau să zic sfinţii - , anti-Dumnezeul care era Diavolul le avea şi el pe ale lui; atât de asemănătoare primelor încât cei pricepuţi în materie, când erau consultaţi - teologii ce treceau drept meşteri într-ale minunilor şi totodată în diavologie - , trebuiau să-şi pună ochelarii şi să se gândească de două ori înainte de a se pronunţa[264a]. În legătură cu aceasta - existenţa miracolelor satanice - nici o ezitare în spiritul teologilor: ele le făceau, la nevoie, prea multe servicii, şi le dădeau o soluţie prea comodă a multor dificultăţi[265a]. Miracolele lui Dumnezeu erau, dacă pot îndrăzni să spun aşa, mai normale. Erau mari miracole consacrate oficial de adeziunea autorităţilor ecleziastice, de un brusc şi masiv aflux de pelerini: acela de exemplu, pentru a nu cita decât unul, al mutării miraculoase la Loretto a casei locuite de Fecioară la Nazaret, mutare săvârşită de îngeri. Ştim[266a] cum s-a constituit legenda în ultimii ani ai secolului al XV-lea, sau în primii ai celui de al XVI-lea, cam pe vremea când un rege al Franţei, nutrind o puerilă spaimă de moarte, punea să fie căutat departe, în Calabria, pentru a-l aduce în Franţa şi a-l împiedica să moară; un vestit taumaturg sub paşii căruia miracolele se iveau ca nişte vrăji făcute în serie. - Existau apoi, de asemenea, mici miracole, umilele miracole ale vieţii de zi cu zi, pe care le vedem zugrăvite, cu un mare lux de detalii, în registrele de socoteli şi în cronicile timpului: ploi ce cad după o procesiune sau rugăciuni; ceaţă care înlătură, miraculos, efectul unui îngheţ; soare ce reapare, providenţial,

după luni întregi de ploaie, făcând grâul să se coacă; mai senzaționale, mii de povestiri despre vindecări nemaipomenite, despre salvări sau neverosimile învieri ale unor spânzurați...

Că Rabelais a avut pofta, și spiritul, de a face deseori haz de astfel de minuni - e oare un „miracol"? Nu era singurul! Să nu credem, o spun din nou, că strămoșilor noștri din 1530 oricine putea să le vâre pe gât orice, sub pretextul cultivării evlaviei. Când, în 19 septembrie 1528, întregul Paris e tulburat de miraculoasa înviere a lui Christophe Bueg, spânzurat în piața Maubert și care, înălțând o rugă fierbinte Fecioarei în ultima clipă, își reveni o dată spânzurat și fu grațiat, le *Bourgeois de Paris (Burghezul din Paris)* vorbește despre aceasta ca despre un miracol; dar călugărul de Saint-Victor, Pierre Driart, care nu e, totuși, un liber cugetător, anunță evenimentul sub titlul prudent de „execuție miraculoasă, cum spune lumea" și își continuă relatarea cu trei cuvinte destul de semnificative: *Quod pie creditur*[11]. Cât despre avocatul Versoris, socotește, pur și simplu, că numitul Christophe nu a fost spânzurat cum se cuvine...[267a] Iar dacă în acele vremuri o femeie care a murit reapare în fața celor vii spunându-le că e osândită la chinurile iadului, Sorbona intervine: astfel de apariții, spune ea, sunt desigur posibile; dar trebuie să avem grijă ca nu cumva, înșelându-ne, să îndepărtăm credința celor mulți în adevăratele miracole prin considerarea celor false: *ne falsorum miraculorum praetextu veris miraculis destrahatur.*

Așa glăsuiau, prudent, maeștrii noștri teologii. În tabăra opusă se vorbea cu voce mult mai ridicată! Să nu uităm că, în lucrarea lor de denunțare a „închipuirilor omenești" cu care creștinismul s-a îngreunat încă de la începuturile sale, evangheliștii se izbeau tot timpul de miracole invocate ca și cauțiune a abuzurilor pe care ei le detestau. Ba, în curând, apărură miracole noi, îndreptate împotriva lor, ce fură vehiculate fără nici o jenă. Fură puși în situația să reacționeze, și reacționară fără întârziere, cu o pornire ce le va fi deseori reproșată.

Semnalam mai sus[268a] interesul pe care-l prezintă discutarea lucrării lui Postel *(Armonia Coranului și a evangheliștilor)*. Una dintre cele 28 de propoziții enumerate de autor (comune, după el, musulmanilor și evangheliștilor) e următoarea: „Nu e nevoie de miracole pentru a întări religia: *nullis miraculis opus esse ad confirmationem religionis*". Postel începe discuția. Cum așa, sub pretextul că în ultima vreme preoții i-au înșelat pe naivi cu grozave imposturi, evangheliștii vin să ne spună că miracolele Bisericii lui Cristos au avut, unele dintre ele, ca autor pe Diavol? Ei spun asta îndeosebi în legătură cu miracolele constatate la morminte ale martirilor, ca și cum diavolul ar avea puterea să reînvie morții sau să aducă vindecare pentru alții decât cei care sunt de partea lui. Dacă ar avea această putință, ar fi egalul lui Dumnezeu! De altfel, constată Postel, mulți evangheliști - sau pretinși evangheliști: *qui primum pridemque imbuti ea opinione sunt*[12] - nu se mulțumesc cu aceste tertipuri; ei declară pe față că

miracolele nu sunt decât fascinaţia farmecelor. Şi într-un alt pasaj al cărţii sale, se leagă, curios, de OEcolampade. Acest doctor evanghelist dovedeşte că Evanghelia minte pentru că el nu crede că Isus, sculat din morţi, a putut să ajungă la ai lui prin uşile închise. Postel se indignează, ridică din umeri, înmulţeşte argumentele „ştiinţifice" pentru a-l inculpa pe OEcolampade de temeritate. Până una alta, însă, ne arată prin discuţia sa că cei care, în secolul al XVI-lea, îşi luau anumite libertăţi - şi chiar mari - în legătură cu miracolele nu erau necesarmente raţionalişti de provenienţă filosofică, ca să spunem aşa, ci reformaţi liberali; iar acel *„qui primum pridemque imbuti ea opinione sunt"* aminteşte foarte de aproape formula pe care i-o aplică lui Rabelais şi lui Des Périers: *„authores olim Cenevangelistarum antesignani...*[13]

Calvin îşi luă răspunderea să codifice doctrina reformaţilor, asupra acestui punct ca şi a altora. În *Educaţia creştină* din 1541 şi deja în *Epistola către rege*, atacă dificultatea cu obişnuita lui hotărâre[269a]. Aceste miracole, spune el, prin care adversarii noştri pretind a-şi întări doctrinele împotriva alor noastre nu sunt decât fleacuri pentru copii sau minciuni cinice. La drept vorbind, lucrul e lipsit de importanţă. Aceasta deoarece fie că o doctrină reproduce adevărul divin, şi atunci miracolele o pot confirma,pe deasupra; fie e proastă, iar atunci toate miracolele din lume nu o vor putea face bună. De asemenea, lăsăm deoparte faptul îndeobşte cunoscut, şi denunţat de Postel, anume că „Satana are propriile lui miracole", cu care îi rătăceşte pe cei slabi de minte. În ansamblu, chiar de la început Calvin ia, în materie de miracole, o atitudine evident sceptică. Cu toate acestea, nimeni nu se gândeşte astăzi să-l aşeze printre anticreştini, deoarece a lăsat neatinsă, în chip firesc, singura problemă cu adevărat primejdioasă, cea pe care, pretinde Abel Lefranc, Rabelais a enunţat-o şi a rezolvat-o printr-un hohot de râs blasfemiator: miracolele lui Dumnezeu.

* *
*

Şi iată-ne reîntorşi de unde am plecat. În 1532, Rabelais, gelos pe miracolele lui Maugis, vrea să facă unele mai demne de crezare decât ale aceluia. Un necromant face să învie oameni cu burta tăiată: foarte bine. Fără să-i pese de nimic, Rabelais pune pe picioare decapitaţi: asta zic şi eu miracol; şi râdem una bună... - Dar staţi puţin! Rabelais face şi alte lucruri, mult mai rele: de pildă, ceea ce nimeni din vremea sa nu s-a gândit să facă, îşi râde pe faţă de Dumnezeu. Îl ridiculizează, firesc, pe Cristos. Îl pune pe Panurge al lui, destrăbălatul, zeflemistul, hoţul, răufăcătorul, trişorul, beţivul şi vagabondul cel mai grozav ce a existat vreodată - tocmai pe el, personajul cel mai discreditat din roman - să-l parodieze pe cine credeţi? Pe Fiul lui Dumnezeu. Pe Mântuitorul oamenilor, ce l-a înviat pe Lazăr şi pe copila lui Jair. Aşa se desfăşoară, într-o formă bufonă, atacul cel mai temerar ce putea fi imaginat împotriva puterii de intervenţie a

Creatorului asupra creaturii, în felul în care francezii secolului al XVI-lea - cei care, în 1532, aveau între 40 şi 50 de ani - îl puteau face să apară în scrierile lor.

Iar demonstraţia? Unde e dovada că Rabelais a avut formidabila îndrăzneală de a se ridica, de unul singur, în faţa Dumnezeului creştin, şi că a răspuns printr-un rânjet ori printr-o farsă povestirii învierii lui Lazăr, atât de dramatică, pe care întreaga creştinătate o înconjură, de secole, cu un nimb de credinţă şi de emoţie? Dacă nu există o posibilă dovadă (şi nu există), unde e, cel puţin prezumţia? Textele „directe" nu arată nimic de acest fel. Oare contextul ne poate lumina cu ceva? Cu alte cuvinte: e adevărat că, scriind în 1532 istoria învierii lui Epistemon, Rabelais a fost atât de îndrăzneţ şi de insolent înnoitor pe cât se pretinde? Răspunsul e nu.

III. O ÎNTREBARE CE S-A PUS ÎNAINTE DE PANTAGRUEL

În capitolul XXX din *Pantagruel* se pune chestiunea miracolului. Ca şi cea a nemuririi, ea frământa spiritele deja de multă vreme. Pentru aceasta, autorii antici au fost de mare folos - Cicero mai mult decât ceilalţi. Nu de mult ne-am dat seama[270a] că, dacă a fost citit cu atâta pasiune şi perseverenţă de umaniştii notorii, dintre care unii erau spirite foarte viguroase, aceasta nu s-a datorat simplei purităţi şi eleganţei latinei pe care o folosea.

O carte precum *De Divinatione (Despre divinaţie)* rezerva cititorilor secolului al XVI-lea lecţii de raţionalism cu totul remarcabile. Dacă unul dintre cei doi interlocutori, Quintus, fratele lui Cicero, apără teze conservatoare - teze care, de altfel, îşi vor găsi analogii în cărţile lui Rabelis; dacă Quintus, aşadar, crede în vise profetice[271a]; dacă profesează, aidoma lui Rabelais, că sufletul celor ce se ţin la distanţă egală de excese şi de privaţiuni e capabil de viziuni ale viitorului de o indiscutabilă claritate; dacă îi înzestrează pe muribunzi, printre altele, şi cu capacitatea de divinaţie şi de prezicere pe care Rabelais o va celebra la Langey în ajunul morţii - câte principii nu apar, dimpotrivă, în argumentaţia lui Cicero, în răspunsurile pe care le dă fratelui său, a căror aplicare nu e limitată la superstiţiile păgânismului! Afirmaţia destinului *(fatum)*, definit ca înlănţuire a cauzelor *(Fatum appello ordinem, seriemque causarum, quum causa causae nexa rem ex se gignat*, I, LV[272a;14]) negarea, în numele acestui determinism, a oricărei divinaţii, aceasta fiind definită ca presentiment şi prezicere a lucrurilor întâmplătoare; reducerea întâmplătorului la ceea ce e etern cunoscut de Dumnezeu; proclamarea axiomei că tot ce se naşte are cu necesitate o cauză naturală - prin urmare, într-o întâmplare ce pare anormală, trebuie căutată cauza naturală, căci ea există întotdeauna, şi e imposibil să fie altfel; uneori ne

poate scăpa, dar trebuie să fim convinşi că nu se poate să nu existe[273a] Nu există minuni, şi nici miracole. Aşadar, pe scurt: pace cu religia, război cu superstiţiile.

Că astfel de declaraţii i-au putut duce pe unii oameni ai secolului la raţionalismul cel mai hotărât ostil supranaturalului e uşor de înţeles. Dovada o avem, mai mult decât amplă, în neobişnuit de îndrăzneaţa carte pe care Pomponazzi a scris-o către 1520, şi care n-a fost publicată decât mult mai târziu, în 1556, cu titlul: *De naturalium effectuum admirandorum causis, seu De incantationibus liber (Cartea despre cauzele minunate ale efectelor naturale sau despre farmece)*. Fără nici o îndoială, însă, conţinutul cărţii a fost cunoscut cu mult înaintea datei publicării[274a]. Teoria miracolului ce e expusă în ea provine în întregime din *Despre divinaţie*. Miracolele sunt un fel de prestidigitaţii; dacă nu, există doar în închipuirea martorilor; în sfârşit, pot avea cauze naturale ce ne scapă, dar care nu există mai puţin pentru aceasta, deoarece nimic nu poate exista, şi nici să fie produs, în afara unei cauze naturale. Nici un efect fără cauză...[275a]

Să lăsăm la o parte această carte îndrăzneaţă, din cauza datei ei de publicare. Cu câteva luni, însă, înaintea apariţiei lui *Pantagruel*, apărea la Anvers, în februarie 1531-1532, un mic in-folio. Era *De occulta philosophia (Despre filosofia ocultă)* a straniului Henri Cornelius Agrippa, a cărui viaţă şi operă rămân înconjurate de atâtea mistere. Se ştie că Agrippa a locuit la Lyon, de la începutul lui 1524 până în 1528, ca medic al regelui însărcinat cu asistenţa reginei mame, Louise de Savoia. Sosit la rândul lui în oraş, la sfârşitul lui 1531, Rabelais a auzit cu siguranţă vorbindu-se despre acel confrate tumultuos şi original, ale cărui cărţi nu puteau trece neobservate pe tejghelele librarilor[276a]. Or, volumul publicat la Anvers la începutul lui 1532 nu conţinea, în ciuda titlului, *Libri III (Trei cărţi)*, decât prima carte a tratatului. Dar în capitolul LVIII al cărţii I, Agrippa ridica tocmai problema readucerii morţilor la viaţă: *De mortuorum reviviscentia, de longeva dormitione atque inedia (Despre reînvierea morţilor, despre îndelungata lor adormire şi lipsă de hrană)*. Agrippa spunea că admite, pentru magi, posibilitatea ca aceştia să readucă sufletele la trupurile pe care le-au părăsit[277a]. Anumite buruieni fermecate, precum şi unele alifii (să ne gândim la Panurge) ajută mult, spune el, în acest gen de învieri[278a]. Şi să nu credeţi că sunt lucruri inventate. Dacă o nevăstuică a fost ucisă nu poate tatăl ei să o readucă la existenţă suflând asupră-i sau vorbindu-i? Când puii unui leu au fost omorâţi nu e în stare leul tată, şi el, să le redea viaţa cu propria-i suflare? Ca să nu mai vorbim de exemple, luate din istorie, de trupuri aruncate pe rug, ce se reînsufleţesc; de înecaţi ce-şi revin în simţiri; de soldaţi ucişi în lupte, care reînvie - precum Epistemon - după ce au zăcut morţi mai multe zile...[279a] Miracole? Deloc. Nici un fapt nu există în afara legilor naturii. În cazurile de mai sus e vorba, desigur, de moarte aparentă. Sufletul nu a ieşit din trup, ci a rămas mai departe în el, ascuns, paralizat, sufocat de mişcări prea bruşte. Nu

mai avea viaţă, nici simţire, nici nu putea face trupul să se mişte; omul zăcea neînsufleţit[280a], dar nu era mort.

Încercare remarcabilă, şi îndrăzneaţă, de interpretare raţională a unor fapte miraculoase. Operă de ocultist, lucru de care ne-am mira dacă nu am şti că, în tot cursul secolului al XVI-lea, eliminarea miracolului a fost tendinţa constantă a filosofiei oculte[281a]. Cel ce va citi, mai întâi, în vestita *Apologie* care a făcut în 1488 atâta vâlvă la Paris şi la Roma argumentaţia lui Pico della Mirandola[15] ce-şi apăra, împotriva teologilor, cea de a patra propoziţie suspectă: „Nici o ştiinţă nu aduce o mai bună mărturie despre divinitatea lui Isus decât magia şi cabala", punând, în legătură cu aceasta, nu numai problema miracolului, ci şi pe aceea a miracolelor lui Cristos[282a], apoi paginile în care Campanella încearcă să constituie, sub numele de magie naturală, un lanţ atât de strâns de cauze şi de efecte încât nici o acţiune supranaturală nu mai are loc între ele[283a] - acela va avea în mâinile lui cele două capete ale unui lung lanţ în care Pomponazzi şi Agrippa nu sunt decât nişte verigi.

Dar Rabelais - cel din 1532, autorul capitolului XXX din *Pantagruel* - e şi el o verigă în acest lanţ? Dornic de a-şi elibera contemporanii de jugul unei religii opresive a exprimat el, oare, în opera sa, convingeri de emancipat precum acestea: „Nu există nici un miracol! Orice miracol e imposibil, chiar şi pentru Dumnezeu. Mai ales pentru Dumnezeu, care păstrează cel mai bine legile naturii. Povestea din Evanghelie e o impostură, sau dacă nu, Lazăr nu a murit cu adevărat, deoarece nu a putut fi chemat dintre cei morţi prin intervenţia unui demiurg. Regula nu are excepţii. Fie că e vorba de fiinţe sau de corpuri brute, condiţiile de existenţă ale fenomenelor sunt determinate într-un mod absolut".

În 1532, Rabelais se putea gândi la toate acestea. Alţii începeau deja să se gândească la ele. S-a gândit şi el? Nu ştim, dar ce e sigur e că, dacă s-a gândit, nu a lăsat nimic scris. Şi nici nu a fost, nicăieri, acel apostol iluminat ce-şi deschide mâna plină de adevăruri pentru ca, alunecându-i printre degete, ele să ajungă la aceia dintre contemporani care ar fi fost în măsură să le primească. Noi ştim mai multe. De exemplu, că Rabelais nu a pus nicăieri la îndoială veracitatea, sfinţenia şi eficacitatea Scripturilor care, după spusa lui Pico della Mirandola, poartă mărturie - numai ele - despre miracolele lui Cristos, în vreme ce aceste miracole garantează - numai ele - divinitatea lui Isus. Rabelais nu conteneşte, în *Gargantua*, în *Pantagruel*, să îndemne la studiul cărţilor sfinte, şi să recomande un respect plin de evlavie pentru ele. Cu riscul de a-şi provoca încurcături, proclamă Scripturile ca pe singurul temei al religiei. Răspândeşte pretutindeni citate în franceză din ele, şi îi propune regelui, ca sarcina de cea mai mare urgenţă, predicarea şi studierea lor. Dar putem spune că a strecurat sau a schiţat, pe undeva în cărţile sale, reducerea supranaturalului la natural pe care o presupune orice interpretare raţională a miracolului? El, care şi-a împănat bufoneriile cu atâtea lucruri serioase, a indicat oare că o atare

reducere se impune celor pricepuţi într-ale raţiunii, arătând totodată pe ce baze putea ea fi făcută? Nu.

Iar dacă nu e aşa, în 1532 Rabelais nu a fost vestitorul vremurilor noi şi crainicul supraumaan al unei credinţe raţionaliste în măsură să prefacă în cenuşă religiile. Pentru că nimeni nu poate fi mare gânditor - şi mai puţin un mare liber cugetător, duşman de temut al revelaţiilor - în vreme ce le povesteşte contemporanilor istorioara Invalidului cu Capul de Lemn sau pe cea a lui Panurge ce maimuţăreşte un miracol al lui Cristos: istoria lui Maugis[284a].

* *
*

Concluzii aşadar negative. Putem merge mai departe şi să conchidem pozitiv în ceea ce priveşte atitudinea lui Rabelais faţă de miracol?

Cunoaştem cuvintele lui Spinoza, pe care le relatează Bayle în *Dicţionarul* său (V, 217[b]): că dacă ar fi putut fi convins de învierea lui Lazăr ar fi îmbrăţişat fără nici o reţinere credinţa obişnuită a creştinilor. E o atitudine, şi o opinie, împărtăşită de o întreagă familie de spirite: cei ce, punând creştinismul într-o formă logică, pretind că-i închid pe adepţii lui în dileme foarte grele - cei ce, în cazul nostru, încearcă să stabilească cum că Rabelais a fost duşmanul dogmei creştine şi care spun în fapt că, miracolele fiind adevăratele garanţii ale veracităţii creştinismului, Rabelais a negat cu siguranţă miracolul; negându-l, a încetat, în consecinţă, să fie creştin. Perfect. Dar dacă Spinoza a emis opinia pe care tocmai am amintit-o, altcineva a scris, la 1 septembrie 1528, o frază vrednică de a fi amintită: Astăzi, creştinismul nu depinde de miracole: *non pendet religio Christianorum a miraculis*. Acest altcineva e Erasm[285a]. Un creştin, îmi închipui. Iar dacă veţi obiecta, de altfel, pe drept cuvânt: „A, nu! Erasm nu vorbeşte de toate miracolele; le lasă deoparte pe cele pe care le putem numi miracole de bază, miracolele lui Isus; proclamă că, pe acelea, trebuie doar să le credem: *quae sunt in sacris literis tanto firmius credimus, si non quibuslibet hominum fabulas crediderimus*“[16] - nu faceţi decât să constataţi un fapt: că Erasm, încă o dată, rămâne în afara lui Luther care nu e, cred, raţionalist. A lui Luther care nu a făcut imprudenţa, în tinereţe, să meargă în călătorie la Padova. A lui Luther care, în prefaţa pe care a scris-o la traducerea *Noului Testament*, a consemnat aceste gânduri memorabile: „Cea mai bună sursă de cunoaştere a religiei creştine e Evanghelia lui Ioan şi Epistolele lui Pavel - îndeosebi cea către Romani, şi, în plus, prima a lui Petru. Aceste cărţi trebuie să fie pâinea cea de toate zilele a oricărui creştin. *Căci în ele nu e vorba mult despre miracole*; în schimb, se vorbeşte în chip magistral de credinţa salvatoare - şi asta e marea veste“. Apoi, acest creştin, acest profet vehement şi aprig, om al credinţei dacă cuvântul poate avea un sens, adaugă negru pe alb: „Dacă ar trebui să aleg, m-aş mulţumi cu învăţăturile lui Cristos şi aş renunţa bucuros la miracolele lui, care

nu sunt câtuşi de puţin folositoare! Pentru că viaţa o dau cuvintele lui Isus, aşa cum spune chiar el“[286a].

Textul acesta e capital. Ne aminteşte, cu folos, că în secolul al XVI-lea cei ce se îndepărtau de miracole nu erau numai „padovanii“ dragi lui H. Busson, ci şi reformaţii, care nu au totuşi intenţia precisă de a pune în încurcătură religia lui Cristos. Luther? Mai e şi OEcolampade care, spre scandalul lui Postel, nu credea că Isus, ridicat dintre morţi, a putut să ajungă la ai lui prin uşile închise[287a]. Şi, apoi, mulţi alţii. Nu e nevoie să forţăm uşi deschise. Că unor învăţaţi logicieni le-a plăcut sau nu să-i taxeze de lipsă de logică şi să deplângă faptul că au crezut împotriva oricăror reguli - în vreme ce n-ar fi trebuit să o facă - lucrul e evident: oameni ce se socoteau creştini şi pe care sute de mii dintre contemporanii lor i-au luat ca ghizi pe calea credinţei au profesat, în secolul al XVI-lea, un creştinism căruia nu-i prea păsa de miracole. *Qui non pendebat a miraculis*, expresia lui Erasm e frapantă. Ce oameni? Încă o dată, mergând pe urmele lui Rabelais, privirea noastră se îndreaptă către Erasm şi Luther. Spre aceia care, străduindu-se chiar pe vremea lui Rabelais să dea ediţii noi, corectate, revăzute şi aduse la zi ale creştinismului mai mult decât milenar, erau tot atât de înclinaţi să arunce peste bord miracolele - şi, dacă era nevoie, chiar şi miracolele lui Isus - ca şi să desfiinţeze Purgatoriul, eliberând astfel sufletele ce se găseau închise în el. Şi aceasta fără să ceară nici cea mai neînsemnată autorizaţie doctorilor care îi taxează, astăzi, de inconsecvenţă şi de lipsă de logică.

Dacă Rabelais ar fi dorit să înceapă, în cărţile sale, o luptă corp la corp cu miracolul, pentru a-l compromite - deoarece, în ochii lui, posibilitatea de a adera la creştinism depindea tocmai de această credinţă - ar fi făcut altceva decât o parodie? Era destul de bine pus la punct cu controversele filosofice şi teologice ale vremii pentru a putea pune în scenă vreun capitol din Agrippa - din acel „Herr Trippa“ a cărui carte *Despre filosofia ocultă* a apărut înaintea lui *Pantagruel*. Dar nu a făcut lucrul acesta. Fără îndoială din cauză că, pentru el, problema era departe de a avea importanţa pe care i-o atribuie astăzi necredincioşii când, oarecum lamentabil (din punctul de vedere al istoricului), dau lecţii credincioşilor fără logică, lecţii pe care aceştia nu le cer.

IV. RABELAIS ÎN INFERN

Şi iată acum câteva cuvinte în legătură cu un alt episod, care, într-adevăr, merită puţină atenţie: nu trebuie spus acelaşi lucru despre fantezistul infern descris cam de mântuială, pe care, tot în capitolul XXX din *Pantagruel*, Rabelais se distrează creionându-l în marginea vestitului opuscul al lui Lucian, *Menip sau evocarea morţilor*?

Oaspeţii sunt, ce scandal, papi! Bonifaciu al VIII-lea, şi Nicolae al III-lea (pentru a justifica un calambur stupid), şi papa Alexandru, şi papa Iulius cu barba lui nemaipomenită. Să nu cădem în ridicol ridicând mâinile spre cer în faţa îndrăznelilor din aceste glume[288a]: pe vremea regelui François nu le-ar fi denunţat nimeni! Dar mai e ceva, veţi spune: nici urmă de pedepse, de chinuri materiale sau de flăcări veşnice în acest infern. Doar nişte blânzi diavoli, care nu au deloc un aer feroce. Aşa e. Dar ar trebui să ne zbatem într-o grozavă ignoranţă în legătură cu ce interesa, ocupa şi preocupa gândurile oamenilor din secolul al XVI-lea, pentru a socoti bufoneriile lui Rabelais din capitolul XXX al lui *Pantagruel* ca îndrăzneţe.

Poate că învăţaţii timpului nostru nu ştiu prea multe despre toate acestea, dar el, Rabelais, ştia multe. De multă vreme, valuri de cerneală curgeau[289a] în dezbaterea acestor lucruri. Supliciile infernului? Păi, o mulţime de teologi, cu siguranţa deplină că rămân ortodocşi, negau deliberat că ele puteau avea caracterul unor suplicii adevărate: al focului, al apei îngheţate, al viermelui ce roade trupul la nesfârşit. Ba erau unii ce socoteau că damnaţii treceau în infern cu sentimentele pe care le avuseseră pe lumea aceasta. Nu existau deci suferinţe totale, nici dureri perpetue; doar că privarea de Dumnezeu antrena, firesc, pe aceea de întreaga viaţă supranaturală. În rest, în locurile conduse de Satana domnea o ordine admirabilă...

Să nu uităm că, în legătură cu toate acestea, controversele erau admise între doctori. Tot aşa e şi acum, de altfel.Dacă existenţa infernului, instituit pentru îngerii căzuţi chiar înainte ca omul să fi fost creat, e definită pentru creştini prin însăşi credinţa lor; dacă tot aşa merg lucrurile şi în ceea ce priveşte veşnicia lui - tot ce se referă, dimpotrivă, la repartizarea locurilor infernale, la amplasarea lor, dacă pot spune aşa (în interiorul pământului, sau altundeva?), la felul în care locuiesc acolo sufletele şi demonii, la posibilitatea pe care o au cei ce sunt instalaţi în el de a ieşi (fie că e vorba de demoni ce pleacă în misiuni de ispitire a celor vii sau de simpli damnaţi ce ies pe pământ ca să se arate unora sau altora) - toate aceste probleme de detaliu, în măsură să distreze curiozitatea minuţioasă a copiilor, erau materie de discuţie liberă între teologi. Iar ei profitau de libertatea lor. Amintiţi-vă de ironiile lui Bayle, în *Dicţionarul* său, la cuvântul *Patină* (vol. IV, p.516, nota D). El comentează îndelung, jubilând, un pasaj din Dialogul lui Drelincourt[17] în legătură cu *Coborârea lui Isus în infern* (ediţia din 1664, p.309), disertând asupra celor patru compartimente ale zonei infernale: în prima se găsesc toate sufletele damnaţilor, aşteptându-şi trupurile, care vor sosi acolo după Judecata de apoi; tot aici locuiesc şi diavolii; a doua, aşezată în imediata vecinătate, e purgatoriul; a treia e limbul copiilor morţi fără a fi botezaţi, iar a patra e locul în care au fost primite sufletele celor drepţi dispăruţi înainte ca revelaţia lui Cristos să se fi produs. Aşadar, aceste locuri trebuie să aibă o întindere considerabilă - n-aveţi decât să puneţi laolaltă, fără a mai vorbi de altceva, pe „toţi copiii care-şi pierd viaţa fără să primească botezul:

iată, fără îndoială, două treimi din specia umană". Această remarcă i-a fost făcută unui misionar, adaugă Bayle, care a replicat: „O, dar nu e nevoie de mult loc pentru embrioane..." Uitase, desigur, că la Judecata de apoi embrioanele reînviau ca oameni maturi!

Iată ironii de credincios dubios. Putem totuşi spune că Rabelais se face ecoul unor dispute pe care le cunoaşte foarte bine? Pune el întrebările în acest fel? Ei bine, nu. El se amuză doar. N-aş spune că o face cu inocenţă, dar ce înseamnă malitia sa pe lângă ironia lui Bayle? Ce vede Epistemon în infern? Foarte puţine personaje reale, în afara papilor deja menţionaţi. Aşa cum Menip îi întâlnea acolo pe Euripide şi pe Homer, el îi vede pe doi scriitori, François Villon[18] şi Jean Lemaire de Belges[19]. Apar apoi doi nebuni de la curtea regelui, Caillette şi Triboulet. Şi mai departe? Eroi ai lui Plutarh, păgâni, sortiţi deci infernului, de la Temistocle la Alexandru, de la Romulus la Nero, de la Hanibal la Scipio, fără a-i mai socoti pe Cezar, Pompei, Traian, dar şi Demostene şi Cicero. De asemenea, eroi de roman, o grămadă: de la cei patru fii Aymon la Ogier Danezul, Huon de Bordeaux, Morgant şi Mélusine: adevărat carnaval. Problema drepţilor păgâni era pusă. De către Erasm - preasfinte Socrate, roagă-te pentru noi! - dar şi de către Zwingli. Lui Rabelais însă nu-i pasă de nimic, nu vrea decât să râdă. Şi de aceea îi aşază, fără prea multă vorbă, pe Cicero şi pe Epictet printre damnaţi.

Nu-i condamnă, însă, pe eroii romanelor Mesei Rotunde. Să-i condamne? Ar fi ridicol... De asemanea, nu-i condamnă pe grecii şi pe latinii pe care-i admiră în scrierile lui Plutarh. Nici pe Villon, şi nici pe Lemaire (care, aşa cum pretinde Abel Lefranc, e prototipul lui Raminagrobis, bătrânul poet francez edificator): această lume eteroclită nu e o lume de damnaţi. Rabelais nu ne prezintă, de-a valma, suflete sortite unor chinuri veşnice, care ar trebui mai întâi definite (aici, s-ar putea discuta mult): el ni-i arată pe figuranţii paşnici ai unui „Dialog al morţilor", fantezist şi sumar, plimbându-se, pentru plăcerea noastră, prin Câmpii Elizee inspirate de Lucian. Teribilă îndrăzneală, dar arhiepiscopul de Cambrai, Fénelon[20], l-a absolvit, desigur, pe Rabelais, deja de mult. La drept vorbind, dacă ar trebui neapărat să tragem o învăţătură din această vizită în infern, nu ar fi cea pe care o enunţă vechea maximă: „Păcătosul va fi pedepsit". Ar fi mai degrabă cea pe care o va repeta, complezent, Revoluţia, reluând pe cont propriu un text biblic: „Cel ce se înalţă cu trufie va fi umilit". Nu e nimic de mirare în faptul că Rabelais, precum Lucian, a fost sensibil la ironia infernului în care „regii şi satrapii, deveniţi cerşetori, sunt siliţi de lipsuri să se facă negustori de carne sărată", şi în care Filip al Macedoniei e ocupat cu repararea pantofilor, într-un colţ. El rămâne în tradiţia predicatorilor franciscani, pe care îi cunoştea foarte bine, pentru că era de-al lor. Până acolo încât, exagerând puţin, am putea spune că ceva din suflul egalitar ce apare aşa de des în cuvintele lor circulă în această pagină scrisă de un om ce se distrează vrând să-i distreze pe alţii, îşi îndeplineşte cu complezenţă meseria de Lucian francez şi nu se gândeşte să dogmatizeze

asupra infernului francez creştin mai mult decât o va face, peste două secole, prelatul care îi va pune să dialogheze în Câmpiile Elizee - fără ca nimănui să-i treacă prin cap să-l întrebe dacă e vorba de infern sau de paradis - pe Xerxes, Leonida, Solon, Alcibiade, Socrate şi Pericle, păgâni notorii, cu Ludovic al XI-lea, La Balue, cardinalul Ximenes, papa Sixtus al V-lea, bunul rege Henric, Richelieu şi chiar conetabilul de Bourbon (ceea ce, sub domnia Bourbonilor, e o îndrăzneală nemaipomenită).

Rabelais se distrează pe socoteala infernului, a diavolilor, a damnaţilor. Prin poante şi farse se străduieşte, cum va spune Calvin, să „înlăture orice frică de Dumnezeu“ din sufletul credincioşilor. Fie. Nu pretindem deloc, după cum se poate bănui, să facem procesul de canonizare al unui om ce ar fi trăit prin sfinţenie, numit Rabelais. Lectura capitolului XXX din *Pantagruel* nu are ca scop să întreţină şi să sporească teama pe care o inspira infernul celor ce ar fi ignorat, în Franţa anilor 1530, prin cine ştie ce mare şi curios miracol, că asupra acestei teme a unor vechi glume populare se poate râde din toată inima. Dar dacă Rabelais osteneşte pentru a-şi elibera contemporanii de o spaimă e oare singurul ce face lucrul acesta? E oare el atât de îndrăzneţ şi, deci, necesarmente, un duşman al lui Isus?

Înainte de a trece mai departe, deschid *Îndrumătorul ostaşului creştin* al lui Erasm. Flăcările ce-l chinuie pe bogatul din Evanghelie (Luca, 16-24), viermele ce roade trupurile necredincioşilor şi toate celelalte suplicii materiale pe care le descriu poeţii sunt spiritualizate şi alegorizate de Erasm[290a]: în felul lui, ca şi Epistemon de altfel, îi asigură pe cititori că „diavolii sunt tovarăşi de nădejde“ şi că toate chinurile celor condamnaţi pe veci se reduc la perpetua anxietate care însoţeşte obiceiul inveterat al păcatului. E opinia pe care o va susţine, şi în 1542, într-un opuscul publicat la Lyon - *De bonorum praemiis et supplicio malorum aeterno*[21] - şi un dominican, părintele Ambroise Catharin. Aceleaşi opinii le va profesa şi Calvin în persoană, după îndelungă reflecţie, fără a socoti că prin aceasta îi va îndepărta pe credincioşi de calea cea dreaptă.

În 1532, oamenii îşi pot spune şi se pot crede creştini, pot chiar să fie, considerând totuşi, precum Erasm, că religia creştină nu mai depinde de miracole. Unii vor merge până la a spune, împreună cu Luther: miracole? A, da, miracolele! În 1532, îţi puteai spune creştin, te puteai crede sau chiar să fii, crezând totodată, precum Erasm, că infernul cu diavoli, furci, cleşti înroşiţi în foc şi flăcări veşnice nu e deloc indispensabil pentru păstrarea credinţei: *timor inferni, initium fidei*[291a;22]...În 1532, îţi puteai spune creştin, te puteai crede şi chiar să fii, dorind totodată, ba chiar înainte de toate, să-i eliberezi pe credincioşi, pe cei ce credeau în modul cel mai simplu şi firesc, de spaimele puerile şi de superstiţiile grosolane. Lucrul acesta era posibil, iar Erasm, de n-ar fi să-l amintim decât pe el, a făcut-o. Iar împreună cu el, creştini veritabili, câtuşi de puţin trecuţi pe la Padova, ca OEcolampade, Zwingli, Luther, chiar Calvin. În

spatele lor l-am găsit pe Rabelais. Ne vom reaminti lucrul acesta când va veni vremea.

NOTE

[1] *„Fă asta şi vei învinge!“* (lat.)

[2] *„Prin acest semn vei învinge!“* (lat.)

[3] În original: *la couppe testée*, în loc de la *teste couppée*. Dubla inversiune, sintactică şi gramaticală, introduce un echivoc foarte hazliu: *la coupe* = cana, cupa; *téter* = a suge.

[4] *„Lazăre, vino afară!“* (lat.)

[5] *„Fată, ridică-te!“* (lat.)

[6] *„Olivier, coboară deci lângă mica fântână,/ Vei bea din acest balsam care atârnă la şaua mea,/ Şi atunci vei fi mai vioi decât rândunica-n mai.“*

[7] **Marie de France** (secolul al XII-lea): poet francez ce a trăit în Anglia, autor al unui număr de 15 *lais* (scurte poeme *narative*, concepute după modelul cântecelor bretone în versuri, având ca temă legende ale regiunii), vreo sută de fabule şi al legendei *Purgatoriul sfântului Patrick*.

[8] *„Cu glas puternic strigă: Lazăre,vino afară! Şi pe dată înaintă cel ce fusese mort.“* (lat.)

[9] *„Ţinându-i mâna, o strigă zicând: Fată, ridică-te! Şi i s-a întors suflul, şi s-a ridicat imediat şi a cerut să i se dea de mâncare!“* (lat.)

[10] *„Naivul crede în orice vorbă.“* (lat.)

[11] *„Fiindcă se crede cu evlavie.“* (lat.)

[12] *„Care mai întâi şi de multă vreme au fost deprinşi cu această părere.“* (lat.)

[13] *„Autori odinioară purtători de stindard ai cenevangheliştilor.“* (lat.)

[14] *„Numesc destin ordinea şi înlănţuirea cauzelor, încât o cauză legată de alta naşte din ea lucrul.“* (lat.)

[15] **Pico della Mirandola** (1463-1494): erudit şi umanist, membru al Academiei platonice de la Florenţa a lui Marsilio Ficino. Cunoscător al arabei şi al ebraicei, va susţine în 1486, 900 de teze celebre, *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae*, rezumând toate tradiţiile spiritualiste ale umanităţii şi propunând o integrare în spirit creştin a acestora.

[16] *„Credem cu atât mai neclintit cele ce se află în scrierile sfinte cu cât nu vom da crezare născocirilor te miri cui dintre oameni.“* (lat.)

[17] **Charles Drelincourt** (1595-1669): scriitor protestant, autor a numeroase predici. Fiul său, tot Charles (1633-1697), a fost un vestit medic al epocii.

[18] **François Villon** (1431-1480): cel mai mare poet francez al secolului al XV-lea. A scris o poezie foarte personală, cu accente de mare sinceritate, într-o limbă vie, adesea pitorească şi într-un vers simplu dar de adâncă putere emoţională. Cele mai cunoscute opere: *Le Petit Testament, Le Grand Testament* şi un mare număr de balade.

[19] **Jean Lemaire de Belges** (1473-1525?): poet şi cronicar, autor de poeme, pamflete, opere istorice etc.

[20] **Fénelon, François de Salignac de la Mothe** (1651-1715): orator sacru, arhiepiscop de Cambrai în 1695. Angajat într-o polemică cu Bossuet în legătură cu doctrina chietistă, va fi exilat, în 1697, în dioceza lui, după care va publica, clandestin, cunoscutul roman *Télémaque*. A scris lucrări de teologie şi de mistică *(Sermons* etc.), texte destinate educaţiei tinerilor nobili *(Dialogues des morts, Traité de l'éducation des filles)*, de politică, de critică literară precum şi o întinsă corespondenţă. S-a implicat şi în celebra „ceartă a celor din vechime şi a modernilor“, prin a sa *Lettre à l'Académie.*

[21] *„Despre răsplăţile celor buni şi chinul veşnic al celor răi"*.(lat)

[22] *„Teama de infern, începutul credinţei"*.(lat)

PARTEA A DOUA

CREDINȚĂ SAU NECREDINȚĂ

CARTEA ÎNTÂI
CREŞTINISMUL LUI RABELAIS

CAPITOLUL ÎNTÂI
CREZUL URIAŞILOR

O dată trecuţi, cum se cuvine, prin ciurul criticii martorii şi mărturiile, problema de fond persistă. Ce credea Rabelais, în 1532, despre religie? Să punem întrebări textelor care au rămas, cerându-le două lucruri. Ce idei prezenta publicului său Rabelais, prin operă? Şi, pe de altă parte, care erau teoriile filosofice la care se referea sau pe care le condamna?

Această distincţie poate surprinde. Dar, pentru oamenii din 1530, nu era încă absolut necesar - din punctul de vedere al conştiinţei - ca opiniile filosofice să coincidă exact cu credinţa religioasă. Calvin pe de o parte şi catolicii pe de alta vor realiza această concordanţă, constituindu-şi, fiecare pentru propriile nevoi, sisteme perfect coordonate. Dar în 1530 nu se ajunsese încă acolo. Fără a recurge mai mult decât trebuie, pentru a lămuri această atitudine, la vestita doctrină a dublului adevăr, „reducere la absurd încercată de teologii ortodocşi împotriva filosofilor care nu erau şi ei astfel"[292a], vom ţine seama, aici, de o stare de spirit ce exista cu siguranţă în vremea aceea.

Pentru un timp, vom lăsa totuşi deoparte conjuncturile şi interpretările. Vom lua textul lui *Pantagruel*, scos de sub tipar, fără îndoială, la sfârşitul lui

octombrie 1532; cel al *Prezicerii pantagrueline*, pusă în vânzare în ianuarie 1533, apoi reeditată, cu importante adăugiri, în 1535; fragmentul păstrat din *Almanahul pentru 1533*; *Gargantua*, probabil pus în vânzare la începutul lui octombrie 1534; în sfârşit (deşi acest document e cu puţin posterior afacerii afişelor), ce ne-a mai rămas din *Almanahul pentru 1535*. În acest ansamblu coerent, vom inventaria toate remarcile ce se referă la religie şi la filosofie. Dar o puternică obiecţie apare chiar de la început. Despre ce filosofie şi religie e vorba? Despre cea a lui Rabelais? Sau despre cea a lui Pantagruel, ori chiar a lui Panurge sau a fratelui Ioan? Nu cumva atribuie Rabelais fiecăruia dintre aceste personaje unele din ideile sale?

Desigur, e vorba de texte de roman, toate - sau aproape - puse în gura lui Grandgousier, a lui Gargantua sau a lui Pantagruel, cei trei regi cărora le revine datoria de a formula reflecţiile grave. Trebuie să spunem însă, mai întâi, că acestor texte le putem adăuga şi altele. În ele, Rabelais vorbeşte în numele lui. Cum le vom putea aprecia dacă ele prezintă o conformitate totală cu cele pe care le atribuie regilor? Şi apoi, dacă luăm lucrurile în felul cel mai rău, obiecţia va funcţiona împotriva tuturor tezelor. Iar dacă argumentăm: „desigur, iată nişte cuvinte evlavioase şi declaraţii pline de simţire creştină: dar aparţin lui Pantagruel sau lui Gargantua, care în roman au rolul părinţilor nobili", nu va trebui să admitem ca alţii să riposteze cam aşa: „Miracolul? Priviţi mai cu atenţie: cel ce dă impresia că râde de el nu e regele Pantagruel, pătruns de sfinţenie, ci hoţul, vagabondul, necredinciosul Panurge, care se pune în cauză doar pe el şi îşi exprimă doar gândurile lui"?.

Să privim lucrurile cu seriozitate, fără a ne înduioşa excesiv asupra soartei celor ce sunt cu siguranţă nefericiţi atunci când citesc *Colocviile* lui Erasm sau *Dicţionarul* lui Bayle. În frazele pe care le vom extrage din primele lui scrieri s-ar putea să nu avem adevărata gândire a lui Rabelais? E posibil, dar important nu e a cunoaşte gândirea unui individ, mai mult sau mai puţin vestit pentru posteritate, ci gândirea adusă în domeniul public de unul dintre cei trei sau patru scriitori de mare forţă şi originalitate pe care-i are Franţa. Gândirea omului Rabelais? Nu ştiu nimic despre ea. Gândirea pe care Rabelais a făcut-o adesea să treacă drept a sa, asta da. Iar esenţialul e gândirea pe care cititorii lui Rabelais au căutat-o în scrierile sale secole întregi şi au colorat-o cu nuanţele schimbătoare ale propriei lor gândiri, mobilă în timp: iată marele adevăr.

I. DUMNEZEUL URIAŞILOR: CREATOR ŞI PROVIDENŢĂ

Vorbind de Guy Patin[1], care atârnase pe o tapiserie a cabinetului său de lucru un frumos portret al lui Rabelais, „pe care cineva a vrut la un moment dat să i-l cumpere cu douăzeci de pistoli", Bayle scria[293a]: „Credinţa sa nu era încărcată

cu multe articole". Într-adevăr, mucalitul medic „nu admitea decât ce e cuprins în Noul Testament, şi adăuga: *Credo in Deum Christum Crucifixum* etc. *De minimis non curat praetor!*"[2] Ne-am aştepta, desigur, ca această colecţie de texte religioase pe care un exersat cercetător le poate extrage pe fişe din textele rabelaisiene să nu constituie, nici ea, un corp prea încărcat. Surpriză: în primele cărţi ale lui Rabelais, pagini întregi sunt înţesate cu citate şi aluzii evanghelice şi biblice. În această operă profană, Dumnezeu e invocat în fiecare clipă. Putem spune că nu e absent niciodată din gândirea regilor, ce-şi găsesc în el un sprijin, şi nici dintr-a autorului, ce-l invocă cu o insistenţă şi o consecvenţă cu adevărat surprinzătoare.

Despre care Dumnezeu e vorba aşadar? Despre cel creştin, fără nici o îndoială, Dumnezeul în trei persoane al celei mai stricte ortodoxii. Căci iată-l pe Dumnezeu Tatăl, a cărui împărăţie o va aduce Isus într-o zi[294a] - Tatăl care „potriveşte după voia şi dorinţa sa tot ce există şi se naşte"; Almanahul din 1533, după ce-i defineşte astfel funcţiile, îi dă şi numele ce i se cuvine: Împăratul Veşnic[295a]. Iată-l acum pe Dumnezeu Fiul, „Fiul Iubit"[296a], ce serveşte ca interpret în faţa oamenilor tatălui său: Isus Cristos, Isus Mântuitorul, Isus Stăpânul nostru, Stăpânitorul, Dumnezeu cel viu... El e invocat de eroii lui Rabelais sau de Rabelais însuşi sub toate aceste titluri, pe rând[297a], iar dacă am putut reţine la anumiţi teologi de la începutul secolului al XVI-lea, de exemplu la Farel, în primele lui scrieri[298a], o predilecţie pentru Tatăl, preamărit şi implorat mai fierbinte decât Fiul, religia giganţilor lui Rabelais, ca şi cea a lui Erasm, e, dimpotrivă, cu precădere, o religie a Fiului. Creator, Făcător al vieţii, Păstrător în fiinţă, Sprijinitor în toate, Protector, Dătător de tot ce e bun, Moderator, Drept Judecător, Mântuitor şi Salvator: toate aceste formule revin şi sunt repetate la nesfârşit, pe tot parcursul operei rabelaisiene. Pasiunea lui Isus nu e invocată niciodată[299a]; dar marile întâmplări ale vieţii sale pământeşti: Moartea, Învierea, Schimbarea la Faţă, Înălţarea sunt amintite[300a]. Mai e amintit rolul său la Judecata de apoi şi felul în care, după ce va fi încheiată temuta ceremonie, îi va aduce Tatălui o Împărăţie a păcii, curăţită de orice urmă a păcatului[301a]. În schimb, Sfântul Duh care, în multe doctrine ale vremii, de exemplu în cea alui Luther, ocupă un loc considerabil, abia apare în textele lui Rabelais. E menţionat numai în capitolul XL din *Gargantua*: regele uriaşilor le spune tovarăşilor săi că Sfântul Duh se roagă pentru credincioşii lui Dumnezeu, şi că acesta, răspunzând rugii, îi acordă harul său. Cum s-ar putea explica relativa estompare a Sfântului Duh? Erasm, redactând prefaţa ediţiei sale a operelor sfântului Hilaire, notează că, în Scripturi, Sfântul Duh nu e niciodată socotit ca fiind Dumnezeu[302a]. Tocmai de aceea, un evanghelist ca Farel, hrănit în exclusivitate cu Cuvântul divin, încerca oarecare scrupule mărturisind că Duhul e o persoană dumnezeiască[303a].

Adineaori l-am invocat pe Erasm. Desigur, dacă i-ar fi supus pe uriaşi examenului la care-l supune pe Barbatius din colocviul *Inquisitio de Fidae (Cercetare asupra credinței)* - Barbatius, se ştie, e Luther - , ar fi obţinut adeziunea acestora la definiţia pe care tocmai Barbatius i-o dă lui Aulus: „Când pronunţi acest cuvânt, Dumnezeu, ce înţelegi? -Înţeleg că e vorba de un spirit veşnic, care n-a avut început, nu va avea sfârşit, neputând să existe ceva mai mare, mai bun, mai luminat decât el; cu un singur gest atotputernic, el a creat toate lucrurile, văzute şi nevăzute; minunata sa înţelepciune modelează şi conduce întregul univers; bunătatea sa dă hrană tuturor creaturilor şi le păstrează, iar harul său înalţă specia umană căzută..."[304a]. Acesta e Dumnezeul uriaşilor, Dumnezeul rabelaisian. Dar el e mai aproape de formele creştine, mai puţin îndepărtat decât Dumnezeul erasmian de riturile şi de invocaţiile creştinismului tradiţional. Şi, de altfel, Alcofribas Nasier nu ne lasă să uităm că eroii romanului lui Rabelais au toată îndreptăţirea pentru a-l invoca pe Dumnezeul creştin. Botezaţi, Gargantua şi Pantagruel pot jura, precum Eudemon: „Pe cinstea mea de creştin!". Pantagruel şi-a primit numele plin de sens la botez (II, 11). Înaintea lui, tatăl său, de-abia născut, după ce şi-a potolit setea, fusese „dus la izvor şi botezat, cum e obiceiul bunilor creştini" (I, VII), în vreme ce preoţii (contrast romantic) o duceau pe biata sa mamă la cimitir (II,III) cântându-i litanii şi pomeniri...[305a]

* *
*

Iată ce exaltă în primul rând, şi în toate felurile, textele rabelaisiene: atotputernicia lui Dumnezeu, puterea lui infinită. Dumnezeu e, mai întâi, cel ce a creat lumea. Cerul, aştrii, planetele, luna pe care a aşezat-o pe firmament, la începutul lumii, pentru a-i „ajuta pe oameni să găsească drumul pe vreme de noapte" - întregul univers vizibil ce domină lumea noastră sublunară s-a născut datorită lui şi cuvântului său sfânt. Suveranul Făcător al vieţii *(Pant.*, VIII) l-a creat pe pământ pe primul om, Adam; el continuă să producă oameni „în acelaşi fel şi cu acelaşi scop, după dumnezeiasca sa hotărâre, în care un olar îşi face vasele" *(Garg.*, XL). E, spune cu ostentaţie maestrul Alcofribas în primul capitol din *Prezicerea pantagruelină*, cel „fără a cărui păstrare şi îndreptare toate lucrurile ar fi reduse la nimic, aşa cum din nimic au fost scoase, de el, la fiinţare" - afirmaţie categorică a creării *ex nihilo* pe care o frază, inserată de Rabelais în *Almanahul pentru 1533*, o proclamă de asemenea, dar în alţi termeni şi în alt spirit: „Împlinească-se nu ce vrem şi dorim noi, ci lucrul ce-i place lui Isus Mântuitorul nostru, pe care el l-a vrut înainte ca şi cerurile să fi fost create". De la el, care e Dumnezeul suveran, provine, „în el sălăşluieşte şi tot în el se desăvârşeşte orice fiinţă şi orice lucru bun, viaţa şi mişcarea, cum spune trompeta Evangheliei lui Pavel, *Rom.* XI". Scopurile urmărite de el sunt de

nepătruns. Nimănui nu-i e îngăduit să cunoască tainele „sfatului restrâns al Împăratului Veşnic[306a]..., pe care e mai bine să nu le cercetăm şi să le adorăm în tăcere, cum se arată în *Tob.*, XII: *E lucru bun că secretele împărăteşti sunt ascunse*, şi în David Profetul, *Psal.*, CXIII, conform poruncii caldeene: „*Stăpâne Dumnezeule, în cetatea Sionului liniştea e a ta*". Pe scurt, nu doar în 1533, anul *Prezicerii*, ci în toţi anii, succesiv, până la sfârşitul lumii (căci lumea va sfârşi aşa cum a început: „natura nu face nimic veşnic; ea pune capăt tuturor lucrurilor pe care le-a produs; *omnia orta cadunt*"[3]), adică, atâta vreme cât lumea va exista, ea nu va avea „alt stăpân decât pe Dumnezeu, creatorul ei". Şi Rabelais, care în acest text vorbeşte în numele său, repetă: „cel ce îndreaptă mersul acestui an şi a tuturor celorlalte, după verosimila noastră socoteală, va fi Dumnezeu atotputernicul" (cap. I). *Almanahul pentru 1535* reia precizând: „Dumnezeu atotputernicul, care a creat toate lucrurile şi le-a întocmit după sfânta sa voinţă".

Astfel, Dumnezeu e creatorul şi păstrătorul în fiinţă al lumii, şi nu mai puţin providenţa ei. El nu rămâne impasibil, inactiv, surd la rugăminţile făpturilor. Dumnezeu e bun, cel ce dă toate lucrurile bune[307a], proteguitorul ce „nu-i părăseşte niciodată pe cei care şi-au pus în el speranţa şi aşteptarea" *(Pant.*, XXVIII). E *Cel ce ajută*, şi pe măsură ce acţiunea romanului se derulează, eroii lui Rabelais îl preamăresc tot mai frecvent sub acest nume: textele ce ne-o dovedesc sunt destul de numeroase pentru ca noi să le putem clasifica cronologic, într-un mod destul de curios[308a]. Pe scurt, accentul e pus, înainte de toate, pe bunătatea lui Dumnezeu: el e cel căruia oamenii i se adresează, implorându-l în timp ce se găsesc în pericole, în îndoieli, în neputinţă fizică sau morală. Rezumând, e cel către care se îndreaptă rugile, pentru că toţi ştiu că li se va răspunde, pentru că numai el poate şi vrea să răspundă celor ce-şi pun în el încrederea.

* *
*

În romanul rabelaisian se înalţă rugi - ample, solemne, amănunţite. La noutatea agresiunii lui Picrochole, Grandgousier exclamă: „Dumnezeule, Mântuitorule, ajută-mă, inspiră-mă, sfătuieşte-mă ce să fac!" (I, XXVIII: Lefranc, II, 273). Preacinstitul Gallet, întors dintr-o misiune inutilă pe lângă Picrochole, îl găseşte pe bunul Grandgousier „îngenuncheat, cu capul gol, înclinat cu umilinţă într-un colţ al cabinetului său şi rugându-l pe Dumnezeu să potolească mânia" duşmanului. O dată ce Touquedillon a fost învins, învingătorii se duc la acelaşi Grandgousier, „care se ruga, în pat, pentru victoria şi mântuirea lor". Pantagruel recurge la dumnezeiescul ajutor cu tot atâta fervoare şi la fel de des ca şi strămoşul lui. Ştim ce frumoasă şi amplă rugăciune îi adresează, înainte de a porni la lupta hotărâtoare împotriva Căpcăunului: „Preasfinte Dumnezeule, care ai fost mereu pentru mine sprijin şi ajutor, vezi

în ce strâmtoare mă aflu acum...". Cu ajutor de sus, Pantagruel va fi victorios; dar, ştie foarte bine, victoria lui

Ne gist que en heur
Du consistoire
Où regne en gloire
Le hault Seigneur...[4]

Dumnezeu nu dă victoria „celui care e mai puternic sau mai măreţ",

Ains à qui luy plaist, com' fault croire;
Doncques a chevance et honneur
Cil par foy en luy espoire...[5]

Pantagruel se exprimă aici ca şi majordomul său Alcofribas, în a sa *Prezicere*: „Dacă Dumnezeu nu ne ajută, o să avem multe necazuri. Dacă, dimpotrivă, e cu noi, nimic nu va fi pentru noi un obstacol... *Si Deus pro nobis, quis contra nos!* [6] Pe cinstea mea, *nemo, Domine* [7]; căci el e cel bun şi puternic". Atât de bun şi puternic încât intervine mereu în viaţa noastră, pentru a ne susţine, a ne apăra şi a ne păstra în cele bune. „E mai înţelept decât noi şi ştie mai bine decât noi ce ne e de folos." Iar în ce-l priveşte, Gallet declară: Crezi cumva, îl întreabă pe Picrochole, „crezi că aceste jigniri pot fi tăinuite spiritelor veşnice şi lui Dumnezeu stăpânitorul?... Dacă crezi cumva asta, te înşeli, fiindcă toate îşi găsesc sfârşitul la judecata lui".

În tratatul *Despre farmece* Pomponazzi se ridică împotriva rugăciunii, declarând-o incapabilă să ajungă până la o divinitate inflexibilă, înlănţuită, ca toate fiinţele, de legea sorţii. În romanul rabelaisian nu avem nimic asemănător acestui sentiment trufaş. Gargantua şi Ponocrat „se rugau lui Dumnezeu creatorul, adorându-l şi împrospătându-şi credinţa în el, şi apoi slăvindu-l pentru nesfârşita sa bunătate" nu numai în împrejurări solemne, ci în reculegerea lor zilnică. Era obiceiul „vechii Biserici", pe care *Cartea a patra* ni-l aminteşte într-un pasaj care a fost scris, desigur, înainte de 1546, dar pe care Rabelais nu ezită să-l reproducă. Rugăciune, „vrednic obicei al vechilor creştini"[309a], demn de laudă şi mântuitor, pentru că Dumnezeul uriaşilor vrea să răspundă celor ce cred în el. Vrea pentru că poate.

II. DUMNEZEU CEL ATOTPUTERNIC. ÎMPOTRIVA DETERMINISMULUI ASTROLOGILOR

Nu o dată, ci de douăzeci de ori spun textele lui Rabelais: nici o lege, nici un sistem de legi nu împiedică şi nu limitează exercitarea liberului arbitru

suveran de către Dumnezeu. Şi cu o claritate absolută, ele contestă astrelor orice influenţă asupra destinului oamenilor.

Prezicerea pantagruelină denunţă cu forţă „nesfârşitele abuzuri" săvârşite de prezicătorii de la Louvain, ce prostesc lumea cu false vestiri. Dacă autorul se străduieşte atât de mult pentru a susţine că Dumnezeu e singurul şi unicul stăpân şi cârmaci al lumii e mai ales pentru ca bravii noştri semeni să nu-şi închipuie că „Saturn, Marte sau Jupiter, ori vreo altă planetă, şi desigur nici îngerii, sfinţii, oamenii sau diavolii" ar avea, în legătură cu treburile acestei lumi a noastre, „virtuţi speciale, eficienţă, putere sau alte înrâuriri, dacă Dumnezeu nu li le acordă prin bunul lui plac; după cum spune Avicena, cauzele secunde nu au nici o influenţă sau acţiune în lipsa celor prime". Să nu încercăm să scrutăm, spune el în alt loc (în *Almanahul pentru 1533*), efemeridele eterne: nu îi e permis nici unui muritor să le cunoască, „cum ni se arată în *Act*., I: *Nu voi trebuie să cunoaşteţi vremurile, şi nici clipa pe care Tatăl ceresc le are în putere*. Această îndrăzneală va fi pedepsită cum arată înţeleptul Solomon, în *Prov*., XXV: *Cine cutează să vrea să pătrundă tainele dumnezeirii va fi pedepsit*". Aceeaşi teză apare în *Almanahul pentru 1535*: să prezici ce va avea loc? „De la crearea lui Adam nu s-a născut încă om care să fi arătat cum putem dobândi şi păstra certitudinea acelor lucruri."

Or, această mărturisire nu e o mărturisire de ignoranţă. Rabelais e grijuliu să-şi încredinţeze cititorii în legătură cu asta; ştie, ca mulţi alţii, „să desfăşoare hărţile cerurilor, să calculeze pătrarele lunii, să ne spună tot ce au gândit astrofilii, hipernefeliştii, anemofilacţii, uranopeţii şi ombroforii" - şi, pe deasupra, „să vorbească despre toate cu Empedocle". Şi nu refuză să extragă din „autorii cei mai învăţaţi, greci, arabi şi latini", tot ce, în scrierile lor, se referă la acest subiect. Dar nu se limitează să facă extrase: „Asta spun ei". El, Rabelais, e mai puţin ştiutor. Protestează întotdeauna că „prin prognosticările sale nu intenţionează câtuşi de puţin să prevadă viitorul, ci doar să arate că autorii care au descris în opere inspirate observaţiile lor asupra mersului astrelor" au „stabilit" ceea ce el relatează. Deoarece, în ultimă instanţă, lumea e împinsă înainte de voinţa lui Dumnezeu, absolut liberă: liberul său arbitru suveran, pe care nimic nu-l poate înlănţui. Şi astfel, dorinţa de a nu încerca să surprindem „hotărârea nestrămutată a lui Dumnezeu atotputernicul, creatorul tuturor lucrurilor, pe care le-a aşezat conform liberului său arbitru", e temeiul religios al celebrei prescripţii a lui Gargantua către Pantagruel: „Învaţă tot ce nu ştii încă şi încearcă să cunoşti legile astronomiei. Lasă-i la o parte pe astrologii care citesc în stele, ca şi *Ars magna* a lui Lulle; sunt lucruri nefolositoare şi zadarnice". E de asemenea (citând de data aceasta un text personal) cel al necredinţei profesată de Rabelais însuşi când adresează, în 30 decembrie 1536, de la Roma, episcopului de Maillezais, o carte de *Preziceri* intitulată *De eversione Europae (Despre distrugerea Europei)*: „În ce mă priveşte, declară el, nu pun nici un preţ pe toate acestea". Atitudine bogată în consecinţe diverse, deoarece în acele vremuri doar

astrologia era cea care introducea pe nesimţite, graţie teoriei „influenţelor cereşti", noţiunea atât de importantă, pentru ştiinţă şi pentru filosofie, de determinism natural. Ideea atotputerniciei absolute, fără limite, fără rezerve a divinităţii va fi exprimată cu cea mai mare forţă, fără îndoială, şi cu cea mai mare insistenţă, nu numai de eroii lui Rabelais, ci şi de Rabelais însuşi, în publicaţiile în care vorbeşte direct, în numele lui.

* *
*

Această idee e atât de puternică, încât uneori îi inspiră lui Rabelais nişte reflecţii oarecum deosebite, deoarece nu suntem obişnuiţi să vedem în el, propovăduitor al energiei umane şi al muncii fără preget, un chietist[8] ce încredinţează doar bunătăţii lui Dumnezeu grija de a pune ordine în toate treburile omului. Mă gândesc, îndeosebi, la curiosul pasaj din *Pantagruel* în care găsim formulată o foarte precisă teorie a îndepărtării puterii civile de afacerile religioase. E nevoie ca înaintea marii stăpâniri a lui Dumnezeu oamenii să se dea la o parte. E cazul ca ei să înceteze a se duce în ajutorul Atotputernicului, desfăşurând un zel ridicol, aproape sacrilegiu. Un rege trebuie să lupte pentru a-şi apăra supuşii, „nevestele şi copiii lor, ţara şi familia", dar pentru a apăra religia niciodată.

Credinţa e afacerea proprie lui Dumnezeu. Pentru ea, precizează Pantagruel în vreme ce Căpcăunul se apropie de el „fălos nevoie mare", Doamne, nu vrei alt sprijin „decât credinţa catolică şi comuniunea cuvântului tău, şi ne-ai oprit să te apărăm cu armele; căci tu eşti Atotputernicul care, atunci când e vorba de lucrarea ta proprie, care e credinţa, în care cauza ta e pusă în acţiune, ştii să te aperi mai bine decât putem crede noi". Frumoasă respingere, în paranteză fie spus, a zelului într-ale persecuţiei al prinţilor şi al clericilor. Ea provine dintr-o concepţie atât de cuprinzătoare a puterii divine, cu adevărat absolută şi nesfârşită, încât nimeni nu se miră văzând-o producând efectul natural indicat de Erasm la începutul tratatului *Despre liberul arbitru*: negarea liberului arbitru al omului: *Pugnat ex diametro Dei Omnipotentia cum nostro Libero Arbitrio*[9]. Iată textele: „Nu vreau să fiu făţarnic cu voi, declară Pantagruel în capitolul XXVIII al romanului, spunându-vă: *Ajută-te şi Dumnezeu te va ajuta*, căci trebuie spus pe dos: *Ajută-te şi Dumnezeu îţi va rupe gâtul*; dar vă spun: puneţi-vă toată speranţa în Dumnezeu şi el nu vă va părăsi". Textul are o vigoare curioasă: Ajută-te, iar Dumnezeu îţi va rupe gâtul! Forţa lui rezidă, fără îndoială, în convingerea lui Grandgousier ce reflectează asupra cazului duşmanului său, Picrochole: dacă acesta face atâtea lucruri rele, e din cauză că „Dumnezeu cel veşnic l-a lăsat în seama liberului său arbitru şi a pornirilor sale, ce nu pot fi decât rele dacă nu sunt îndreptate fără oprire de harul dumnezeiesc".

Din fericire, Dumnezeul rabelaisian e la fel de bun pe cât de puternic. El nu-şi întoarce capul cu oroare de la păcătos, de la cel ce suferă de urmările păcatului lui Adam. Cel puţin cu condiţia ca vinovatul să-şi merite iertarea prin umilinţa de care dă dovadă:"Cu toţii păcătuim, şi îi cerem neîncetat lui Dumnezeu să ne absolve de păcate"; aşa ne mântuim, cu ajutorul şi prin graţia lui Dumnezeu. Acesta nu-i părăseşte niciodată pe cei ce „şi-au pus în el speranţa şi aşteptarea". Nu-i lasă niciodată neajutoraţi în faţa răului, a „spiritului cârtitor" de care vorbeşte Ulrich Gallet şi care încearcă să-i înşele pe oameni cu „viclenii şi fantome amăgitoare". Lui Grandgousier îi e teamă, şi lui, de necazurile pe care le poate aduce „spiritul cel rău". Dacă Picrochole l-a jignit aşa cum a făcut-o, aceasta s-a întâmplat din cauza perfidiei Celui rău. Şi bătrânul rege e gata să reia bucuros, în multe împrejurări, distincţia clasică pe care nu pierde nicicând ocazia să o facă conducătorul pazei orăşeneşti: „Dacă eşti trimis de Dumnezeu, vorbeşte; dacă eşti trimis de Celălalt, piei!".

„Cei ce s-au despărţit de Dumnezeu şi de raţiune pentru a-şi urma pornirile lor perverse nu au nimic sfânt." Dar ajutat de Dumnezeu, copleşit de bunătatea lui şi priceput să profite de ea, omul va putea dimpotrivă să aştepte fără frică clipa judecăţii şi verdictul unui Dumnezeu „ce răsplăteşte cu dreptate tot ce am făcut"; va cunoaşte, în cele din urmă, beatitudinea sufletului eliberat din „întunecata închisoare" a trupului făcut din lut; „unit cu Isus Mântuitorul", el va regăsi în împărăţia Creatorului plenitudinea binelui, a cunoaşterii şi a perfecţiunii: *tunc satiabor, cum apparuerit gloria tua*...[10]

III. O RELIGIE A CUVÂNTULUI ŞI A SPIRITULUI

Care e prima, şi aproape singura, îndatorire a omului aflat în faţa unui Dumnezeu atât de bun? Să citească, să mediteze la cele veşnice, să practice Evanghelia.

De zeci de ori, în primele texte rabelaisiene, Evanghelia e invocată, citată, cinstită, recomandată, celebrată, mereu cu un accent de sinceritate emoţionată şi de gravitate entuziastă. Preafericit, exclamă Gargantua după ce ascultă citirea profeţiei găsită la temelia mănăstirii telemiţilor, preafericit va fi „acela care nu se va înfricoşa, ci, fără să fie ispitit de plăcerile trupului, se va îndrepta spre limanul mântuirii". Căci „viaţa aceasta e trecătoare, dar cuvântul lui Dumnezeu e acelaşi în vecii vecilor". Iată,aşadar, îndatorirea noastră primă şi esenţială: cercetarea zilnică a Sfintelor Scripturi; dacă se poate, dobândirea cunoştinţelor necesare pentru a citi „mai întâi Noul Testament şi Scrisorile Apostolilor, în greacă; apoi Vechiul Testament, în ebraică"; ascultarea, în fiecare dimineaţă, a lecturii unei pagini din Dumnezeiasca Scriptură: nu ca pe o carte de farmece pe care o mormăi fără să înţelegi nimic din ea, ci ca pe un minunat text din vechime căruia trebuie să-i pătrunzi spiritul.

Această favoare nu e rezervată doar celor învăţaţi. Toţi creştinii trebuie să participe la binefacerile Cuvântului sfânt. De unde obligaţia, pentru păstorii popoarelor, de a asigura răspândirea adevărului şi de a-i susţine şi a-i încuraja nu pe călugării trândavi şi pe preoţii ignoranţi, ci pe bunii predicatori „propovăduitori evanghelici şi dascăli", ce explică unele cărţi sfinte în discursuri familiare şi savante totodată. Regii uriaşi simt totodată greutatea unei atari îndatoriri. Au citit fără îndoială frumoasa *Scrisoare de îndemn către toţi creştinii şi creştinele* pe care Lefèvre d'Etaples a aşezat-o în fruntea celei de a doua părţi a traducerii sale a Noului Testament[310a]; socotesc şi ei, desigur, că pruncii trebuie să citească „testamentul tatălui lor" nu o dată, ci de nenumărate ori, „în biserici, lăcaşurile lui Isus Cristos în care întreagă suflarea, cei simpli şi cei învăţaţi, se adună pentru a asculta şi a cinsti cuvântul sfânt al lui Dumnezeu"; şi ei vor, în împărăţia lor a Utopiei, să imite „dorinţa blândului rege, creştin şi cu numele şi cu inima, ca învăţătura lui Dumnezeu să fie răspândită în curăţenie sufletească de-a lungul şi de-a latul împărăţiei, spre gloria Părintelui preamilostiv şi a lui Isus Cristos, fiul lui"!

Pantagruel proclamă şi el într-un limbaj asemănător, ştim foarte bine, obligaţia regilor de a pune să se predice Sfânta Evanghelie în tot regatul, „cu curăţenie sufletească, simplu şi în întregime", pentru ca „abuzurile unei mulţimi de flecari şi de falşi profeţi care au otrăvit oamenii cu vorbăria şi cu născocirile lor dezmăţate" să fie stârpite în adevărata ţară creştină. Iar lui Pantagruel, care cere acest lucru, îi răspunde în ecou maestrul Alcofribas, într-unul din cele patru capitole asupra anotimpurilor ce se adaugă, în reeditarea din 1534, la textul *Prezicerii pantagrueline* din 1532: el se ridică împotriva celor ce „nu cred defel în Dumnezeu", dar prigonesc „sfântul şi divinul Cuvânt, şi pe cei ce-l răspândesc". După care, iată ce precizează Rabelais însuşi, în 1535, pe când era „doctor în medicină şi medic în marele spital din Lyon", vreme la care îşi va redacta *Almanahul*, publicat sub numele său: „Eu vă spun că, dacă conducătorii şi comunităţile creştine cinstesc cuvântul divin al lui Dumnezeu şi îşi îndreaptă propriile porniri şi pe supuşii lor după acesta, vom vedea firmamentul, pământul şi felul de a fi al celor mulţi vesel, bucuros, înclinat spre cele plăcute şi blând, mai minunat decât de mai bine de 50 de ani încoace.". Dar să ne amintim că, dacă pe marea poartă a mănăstirii din Telem stă scris:

Cy n'entrez pas, hypocrites, bigotz...
Tirez ailleurs pour vendre vos abus![11]

deoarece nu de puţină vreme oamenii „ce se hrănesc cu credinţa evanghelică sunt persecutaţi", putem citi acolo şi aceste cuvinte de primire:

Cy entrez, vous qui le sainct Evangile
En sens agile annoncez, quoy qu'on gronde;
Céans aurez un refuge et bastille...[12]

Iar concluzia e aceasta:

Entrez, qu'on fonde icy la foy profonde,
Puis qu'on confonde, et par voix et par rolle,
Les ennemis de la saincte Parole[13]

IV. CULTUL ŞI SLUJITORII LUI

O religie a Cuvântului se împacă greu cu un cult exterior foarte dezvoltat. De aceea, în textele rabelaisiene e vorba doar de cultul interior. Dumnezeu trebuie să fie cinstit, adorat, rugat şi implorat, preamărit pentru nesfârşita sa bunătate. Trebuie să i se aducă mulţumiri „pentru toate lucrurile trecute, cerându-i dumnezeiasca sa îndurare pentru vremurile viitoare". Nu e interzis a înălţa, spre lauda lui, frumoase cântări; dar îndatoririle credinciosului se limitează strict „la a-l sluji, iubi şi a se teme de el, la a-şi pune în el toate gândurile şi speranţele, iar prin credinţa adusă de caritate la a se uni cu el în aşa fel încât niciodată păcatul să nu-l îndepărteze de el".

La o parte, aşadar, cu superstiţiile predicatorilor de pelerinaj, gata să purceadă la rugăciuni publice şi să vândă ipoteci asupra lumii de dincolo! Creştinului îi e de ajuns că-l are pe Dumnezeu, iar acesta nu are nevoie de sprijin din afară. Faptul e cu atât mai notabil cu cât Rabelais a fost franciscan, iar noi ştim ce a însemnat cultul franciscan al Fecioarei; totuşi, nu se vorbeşte nici o dată de Maria în *Pantagruel*, nici în *Gargantua*, şi nici în *Cartea a treia* sau în *Cartea a patra*. Numele Mariei nu apare decât o dată sau de două ori pe buzele unui erou al lui Rabelais: şi despre cine credeţi că e vorba? E Panurge netotul, Panurge văicăritul, cel ce moare de frică în timpul furtunii... -Dumnezeu fără Fecioara, Dumnezeu fără sfinţi. Desigur, trebuie cinstiţi „cei drepţi şi cei sfinţi". Dar a le acorda puterea surprinzătoare de a vindeca, sau puterea oribilă de a aduce boala; a crede în sfânta Margareta gata să le ajute pe femeile grele sau în sfântul Sebastian aducând ciuma în lume; a te încredinţa, la primul pericol, sfântului Jean d'Angely, sfântului Eutrope de Saites, sfântului Mesmes din Chinon sau „altor mii de buni sfinţi mititei", fără a mai vorbi de sfântul Guodegrin, „care a fost martirizat cu mere coapte": aberaţii stupide ale unor prefăcuţi fără credinţă[31 1a].

„Sătul de pribegie", pelerin simbolic, încheindu-şi călătoriile ridicole, se întoarce acasă împreună cu prietenii. Prin propriu-i exemplu, îi aduce înapoi în casele lor pe toţi marii băutori care plecaseră în bande în 524, de sfântul Hiaccho. Aveţi grijă de familiile voastre, le spune Pantagruel; „munciţi fiecare după vocaţia voastră; învăţaţi-i numai lucruri bune pe pruncii voştri şi vieţuiţi aşa cum vă cere bunul apostol Pavel: dacă veţi face aşa, Dumnezeu, îngerii şi

sfinţii vă vor avea în paza lor; şi niciodată ciuma, sau vreun alt rău, nu vă va aduce vreo supărare". Nu cumpăraţi indulgenţe, nici măcar la preţul avantajos cu care vi le vinde în infern maestrul Jean le Maire, ajuns papă, cu cuvintele: „Luaţi iertări ale păcatelor, ticăloşilor, luaţi cât mai multe, sunt ieftine!" - şi nici la acela, şi mai avantajos, pe care-l practică în bisericile pariziene îndrăzneţul Panurge: el cumpără numai de un ban şi „se mulţumeşte cu puţin în astfel de treburi". Nu că adevărata doctrină a Bisericii ar fi proastă. În vreme ce-i masacrează pe hoţii din Împrejmuire, readuşi la împăcare, cum se cuvine, de călugării abaţiei, fratele Ioan o formulează corect, în reflecţii de o ironie sinistră: „Aceştia s-au spovedit şi sunt plini de căinţă; şi-au câştigat iertarea păcatelor iar acum se duc în paradis pe o cale tot atât de dreaptă ca o seceră!". Contrar însă fratelui Ioan, maestrul Jean Lemaire ştie foarte bine că majoritatea oamenilor socot că-şi câştigă iertarea păcatelor atunci când o cumpără, nu dacă se căiesc; şi conchide: „această iertare serveşte doar la a-i face pe oameni să nu valoreze două parale"!

La fel se întâmplă cu diferite alte practici. Apa sfinţită e un izvor nesecat de glume. În anul marii secete, când s-a născut Gargantua, a fost o mare bătaie de cap ca să fie salvată, în toate bisericile. Credincioşii însetaţi se îmbulzeau la agheasmatare să o bea pe toată: a trebuit să se publice o dispoziţie „ de către adunarea cardinalilor şi a Sfântului Părinte" prin care să se arate că „nimeni nu va bea mai mult de o înghiţitură" (*Pant.*,II). Dar când Picrochole trimite în recunoaştere 1600 de soldaţi cavalerişti, sub conducerea lui Tyravant, nu-i lasă să plece până ce nu „se freacă cu toţii cu apă sfinţită" şi nu iau asupra lor o eşarfă „folositoare în orice posibilă întâlnire cu diavolul" (*Garg.*,XLIII): precauţie ce se dovedeşte tot atât de inutilă ca şi recitarea, înainte de luptă, a unei rugăciuni „în măsură să ferească de orice lovire cu armă de foc"; nu-mi va servi la nimic, declară limpede fratele Ioan, „căci nu cred în puterea ei".

În sfârşit, un ultim fapt: în aceste texte, preotul face figură de fiinţă prisoselnică şi trândavă. Nu face decât să fonfăie slujbe şi rugăciuni sau să înşire mecanic o grămadă de „Tatăl nostru"; la o parte cu el: să sosească „bunul predicator evanghelic şi dascăl". Să dispară odată toţi călugării şi călugăriţele, această pleavă dăunătoare a „celor ce se înfruptă din păcatele altora". Au trecut de mult vremurile de când o castă de creştini, ce s-au retras din viaţa lumească, putea să se ofere ca o ofrandă vie lui Dumnezeu, asigurând astfel mântuirea fraţilor din ordinele mai neînsemnate, ocupaţi în chip meschin cu câştigarea pâinii zilnice. „Dar oare se roagă cu adevărat lui Dumnezeu pentru noi? întreabă Grandgousier. -Nici vorbă de aşa ceva, răspunde Gargantua. Mormăie întruna legende şi psalmi pe care îi aud doar ei; apoi înşiră o mulţime de «Tatăl nostru» amestecaţi cu lungi «Ave Maria» fără să le pese ce spun sau cine-i aude; asta se cheamă să-ţi baţi joc de Dumnezeu, nu să te rogi". Ascunşi ca în spatele unor măşti pentru a induce lumea în eroare, prefăcându-se că nu se ocupă cu altceva decât „cu contemplare şi cu rugăciuni, post şi uciderea simţurilor" - de fapt

„Curios simulant sed Bacchanalia vivunt!"[14] Adevărata doctrină însă e formulată astfel de Gargantua: „Toţi creştinii curaţi, de orice condiţie şi în orice loc sau timp, se roagă lui Dumnezeu. Iar Sfântul Duh se roagă şi se pune chezaş pentru ei. Şi astfel îi primeşte Domnul în mare mila sa". Fiecare făptură răspunde de greşelile ei direct, în faţa lui Dumnezeu creatorul. Mântuirea e o lucrare individuală: afirmaţie cu accent foarte modern.

V. OBIECŢIA DE SINCERITATE

Iată încheiat acest periplu printre texte - întreprins cu simplul scop de a le trece în revistă, fără a opera alegeri. Rezultatul vă pare impresionant? Dacă da, rezistaţi dorinţei de a formula, la repezeală, concluzii seducătoare dar uşuratice: reconstituirea unei doctrine personale nu se face după simple aparenţe. Să examinăm, aşadar, mai întâi numeroasele probleme pe care le ridică aluziile rabelaisiene.

Mai întâi, ce rezonanţă degajă ele? Creştină. Am subliniat adesea acest lucru, oricât de mult am dorit să evităm interpretările. Iar dacă am fi lărgit cercetarea, concluziile noastre ar fi putut fi întărite. Am fi arătat de exemplu cât de profund creştină e frumoasa imagine a regalităţii ideale pe care ne-o desenează Rabelais în persoana lui Gargantua, a lui Pantagruel şi a negativului acestora, Picrochole.

Uriaşii nu se declară creştini cu jumătate de gură. Grija lor de a acţiona conform doctrinei şi spiritului creştinismului se manifestă în orice ocazie. Iată ce spune Grandgousier în vreme ce-şi ia armele, pentru a-şi ajuta supuşii: „Aşa trebuie să ne dicteze raţiunea. Căci trăiesc şi mă hrănesc din truda lor, eu, copiii mei şi familia mea.". Raţiunea: să nu ne înşelăm, totuşi, asupra sensului acestui „raţionalism" politic. În alte texte apare: „Nu mai trăim vremuri în care se cuceresc împărăţii pe seama aproapelui", cum spune Grandgousier atacat de Picrochole. S-ar putea opri aici, dar adaugă: „pe seama aproapelui nostru creştin". Bătrânul rege nu exprimă aici concepţia unui pact tacit de solidaritate umană, ci al unei solidarităţi specific creştine. Tot aşa, Ulrich Gallet, trimisul lui, dezvoltă tema unei Sfinte Alianţe şi a unei „prietenii sacre" între domnitorii creştini, atunci când îl mustră zadarnic pe regele brutal şi pus pe tulburări, căruia Grandgousier îi condamnă faptele într-un cuvânt: „Imitarea celor din vechime, precum Hercule, Alexandru, Hannibal, Scipio, Cezar şi mulţi alţii e contrară învăţăturii Evangheliei.". Şi astfel se precizează sensul citatului din Platon pe care Rabelais îl invocă după Erasm şi *Elogiul nebuniei*: „Cetăţile vor fi fericite doar când regii vor filosofa sau când filosofii vor domni." Regii lui Rabelais filosofează cu ajutorul sfântului Pavel.

Dar obiecţiile? Le văd în număr de trei, şi e bine să le examinăm înainte de a ne aşeza în faţa „catehismului giganţilor" pentru a-i măsura sensul şi greutatea. Mai întâi aceasta: „Spuneţi că e vorba de texte creştine? Dar nimic nu e mai

simplu: Rabelais le găseşte în marea tolbă a memoriei sale, unde s-au depus în urma anilor de mănăstire. Sunt doar referinţe la chestiuni ale religiei, care nu implică adeziunea la o credinţă vie. Iar celelalte? Nu fiţi naivi. Adevărata intenţie a maestrului François nu e de a strecura îndrăzneli de temut sub acoperirea unor formulări liniştitoare?". Şi iată cea de a doua obiecţie, ce priveşte sinceritatea, şi care se sudează cu prima.

VI. ÎN CARE RABELAIS SE DECLARĂ CREŞTIN

Iar acum ne aflăm la Lyon, la târgul din 1532. E vremea în care se pare că *Pantagruel* pătrunde în marele public. Să fie textul anticreştin al celui mai înverşunat dintre atei? Dar în 30 noiembrie 1532 (în aceeaşi lună şi în acelaşi an), acest duşman al lui Cristos îi adresează lui Erasm vestita scrisoare „către Salignac". Ea cuprinde, cum am văzut, o acuzaţie de ateism adusă de Rabelais împotriva lui Scaliger. Şi mai cuprinde şi altceva, mai curios încă. Cu frumoasa lui mână elegantă, Rabelais a înscris în fruntea celebrului text această formulă:

S.P. a Jesu-Christo Servatore[15]

Va fi greu de susţinut că Rabelais anticreştinul a fost constrâns, în acel text, să-l invoce pe Cristos. Ilustrul său corespondent nu s-ar fi scandalizat dacă ar fi citit simplul *S.P.D.* pe care Rabelais, acelaşi Rabelais, îl trimitea preacreştinului Budé: *Domino Gulielmo Budaeo, S.P.D.*[16], formula scrisorii din 4 martie 1521[312a]. Iar dacă scoatem la iveală veşnicul (şi foarte comodul) argument: „Rabelais e prudent", se poate răspunde: 'Afirmarea credinţei în Isus Cristos Mântuitorul într-o scrisoare care nu era destinată publicării şi care, în fapt, nu a apărut decât târziu, şi sub un nume fals, în corespondenţa lui Erasm, nu putea să-i fie lui Rabelais de nici un folos şi nici să-i aducă vreun ajutor.".

Nu ducem lipsă de texte scrise pentru a fi tipărite, răspândite printre cititori, a căror prudenţă e prefăcută. Deschideţi prefaţa *Prezicerii pantagrueline*, ce apare în ianuarie 1533: *Celor ce vor să citească cele de mai jos, salut şi pace întru Cristos.* Lăsând deoparte numele lui Isus, avem de-a face cu formula finală a scrisorii lui Grandgousier către Gargantua. *Pacea lui Cristos, Mântuitorul nostru, să fie cu tine*. Stapfer pretinde (p.380) că folosirea lui Cristos fără articol e, aici, indicele tendinţelor protestante ale lui Rabelais. Poate că e bine să fim mai puţin tranşanţi[313a], dar şi să notăm că, împotriva celor ce s-au spus, formula: *Pacea lui Cristos să fie cu tine* era, în latină ca şi în franceză, curent folosită în scrierile evanghelice. *Gratia et Pax Christi Jesu*, spune Lambert d'Avignon electorului de Saxa în 1523, urmând exemplul lui Luther ce-l saluta, în acelaşi an, pe Charles de Savoia cu aceste cuvinte: *Gratia et pax in Christo Jesu Domino nostro*[17]. În 1526 (7 decembrie), Roussel îi scrie lui Farel: *Gratia*

et pax Christi tecum[18]. În aceeaşi lună, Toussain îi scrie aceluiaşi Farel, şi el: *Gratia et pax domini nostri Jesu-Christi cum omnibus vobis*[19]. Cât despre menţionarea Mântuitorului, făcută de Grandgousier, o regăsim la Farel, în noiembrie 1532, foarte dezvoltată de altfel: „Graţia, pacea şi mila lui Dumnezeu, Părintele îndurător, prin unicul salvator şi mântuitor al oamenilor, Isus!“[314a].

Toate aceste texte indică un climat. Nu maipuţin, de altfel, decât cele din vestigiile păstrate ale altui almanah rabelaisian. Pierdut ca şi almanahul din 1535, el a apărut la Lyon, „calculat după meridianul nobilei cetăţi“ pentru anul 1533, „şi a fost alcătuit de mine, François Rabelais, doctor în medicină şi profesor de astrologie“. Găsim un fragment destul de scurt din el, păstrat de Antoine Le Roy, în toate ediţiile textului rabelaisian. E un ansamblu de texte sfinte în franceză, de o ortodoxie perfectă, despre care fie şi numai un pasaj ne va da o impresie[315a]: „Trebuie să ne smerim şi să-l rugăm pe Împăratul Veşnic, după cum ne-a învăţat Domnul nostru Isus Cristos: Împlinească-se nu ce vrem şi cerem noi, ci vrerea lui, şi lucrurile stabilite de el, încă înainte ca şi cerul să fi fost făcut. Iar gloriosul său nume să fie preamărit întotdeauna şi pretutindeni“. Cam multe invocări ale lui Cristos, şi pe deasupra foarte fervente, sub pana unui mare negator!

Să luăm acum obiecţia: „Totul a fost scris pentru a fi vândut, şi pentru siguranţa personală“. Dar ar trebui să ni se arate ce-l putea obliga, nu pe Alcofribas, ci pe doctorul Rabelais, care redacta un *Almanah pentru 1533*, să-l împăuneze cu declaraţii creştine. Nişte farse sonore şi deşucheate n-ar fi fost mai nimerite scopului decât citatele biblice şi „frumoasele texte din Evanghelii în franceză“? Poate chiar mult mai nimerite, tocmai din punctul de vedere al siguranţei personale a lui Rabelais.

Mai e apoi nevoie să amintim importanta redactare a *ex-libris*-ului manuscris pe care Rabelais l-a aşezat pe prima pagină a operelor lui Platon[316a] - ediţia aldină din 1513 - ediţia princeps a textului grec complet al filosofului, un mare in-folio în două părţi, păstrat în zilele noastre la Montpellier? Pe titlu se poate citi, consemnat de mâna lui Rabelais: *Francisci Rabelesi*, medici . σπονδαιοτατον, χαι των αυτον φιλων χριστιανωυ[20]. Abel Lefranc datează această inscripţie din anii de mănăstire - către 1520, spune el, când Rabelais era persecutat la Fontenay, împreună cu Pierre Amy. Χριστιανωυ ar fi totodată o profesiune de pietate şi o precauţie. La acestea, eu aş avea de obiectat multe lucruri, şi mai întâi acesta: dacă ar fi vrut să-şi oprească investigaţiile, încă de la prima pagină a Platon-ului său, printr-un elogiu cam naiv al creştinismului, Rabelais ar fi încercat fără îndoială să se facă înţeles de duşmani, care nu studiaseră greaca, limbă a demonilor. *Graecum est, non legitur*[21]: ar fi trebuit deci să scrie în latină: *et amicorum ejus Christianorum*[22]

Apoi, dacă inscripţia ar data din anii petrecuţi la mănăstire, apare un cuvânt care ar trebui să surprindă: *Medicus*. Nu că ar fi existat vreo incompatibilitate

între starea de franciscan şi aceea de student în medicină. Dar, oricum, la Fontenay, în mănăstire, Rabelais nu era François Rabelais doctorul, ci fratele François. S-ar putea apoi aminti menţiunea *Francisci Rabelaesi* Χιυωυοζ μέυ το γενοζ, τμυ αἵρεοιυ δέ φραγχισχαυού Ιατρον[23] pe o ediţie greacă a Noului Testament. E o redactare curioasă. Abel Lefranc, care a recenzat toate ex-libris-urile manuscrise ale lui Rabelais, n-a dat de acesta[317a]. Să nu-l lăsăm deoparte. Dacă bănuim că Rabelais a avut o vocaţie medicală timpurie, atrag atenţia asupra unei *Epître Responsive (Scrisoare de răspuns)* pe care i-o adresează Jean Bouchet pe vremea când, devenit benedictin din cordelier, era secretarul lui Geoffroi d'Estissac. Or, acest episcop de Maillezais,

Prélat devot et de bonne conscience
Et fort sçavant en divine Science,
En canonique et en humanité[24],

având gusturi aparte, căuta oameni învăţaţi

En grec, latin et françois, bien estrez
A deviser d'histoire ou théologie[25].

Iar acestea erau, ne spune Bouchard, tocmai talentele lui Rabelais:

Dont tu es l'un; car en toute clergie
Tu es expert. A ce moyen te print
Pour servir, dont très grand heur te vint.
Tu ne pouvais trouver meilleur service
Pour te pourvoir bien tost de bénéfice...[318a;26]

Greacă, latină, franceză, istorie, teologie. Nu apare, în scrisoare, nici un cuvânt despre ştiinţa medicală a lui Rabelais. Dacă, pe vremea aceea deja, Rabelais se specializase în aşa măsură în medicină încât se putea intitula „Rabelais, medic" neglijând orice altă calitate, o astfel de omisiune a lui Bouchard nu e, într-adevăr, surprinzătoare?

* *
*

Mai e ceva. Rabelais a avut copii. Mai întâi doi, a căror urmă a fost găsită recent[319a]. Apoi un al treilea, cunoscut de mult: un prieten al lui Rabelais, juristul poet din Toulouse, Jean de Boyssoné, ne-a lăsat în legătură cu această procreaţie rabelaisiană câteva piese în versuri latine, rămase în manuscris şi, din nefericire, nedatate[320a]. Copilaşul s-a născut la Lyon, dar nu se ştie când. A văzut învârtindu-se în jurul leagănului său „pontifi romani". A murit la doi ani. Asta-i

tot. Şi ce nume i-a dat Rabelais fiului său? Théodule[27]. Numele nu e obişnuit, e ales cu grijă. Oare i s-ar potrivi pruncului unui deist, dornic de a evita orice nume sfânt? Da, dar unui copil de evanghelist, însufleţit nu mai puţin de o dorinţă asemănătoare? -Nu e însă ciudat să-l vedem pe Jean de Boyssoné interpelându-l pe micul dispărut într-una din piesele *Mormântului lui Théodule* cam aşa: „De ce ne părăseşti atât de repede?" La care copilul răspunde: „Nu din cauză că dispreţuiesc viaţa, dragă Boyssoné. Trec în lumea cealaltă pentru a scăpa de riscul de a muri pentru totdeauna. Singura viaţă ce poate fi dorită de cei pătrunşi de virtute e cea întru Cristos". Dar o astfel de afimaţie nu-l angajează decât pe poetul Boyssoné? Ba da, dar ar fi vorbit el în aceşti termeni despre fiul unui om ce-l duşmănea pe Cristos? „Trec în lumea cealaltă pentru a scăpa de riscul de a muri pentru totdeauna.": curioasă afirmaţie atribuită fiului unui materialist implacabil...[321a]

De altfel, haideţi să-i dăm din nou cuvântul lui Rabelais. Nu o dată, ci de zece, de douăzeci de ori, în *Gargantua* ca şi în *Pantagruel*, Rabelais emancipatul şi anticreştinul vorbeşte în termeni ireproşabili, ba chiar înduioşaţi şi cu o nuanţă de vizibilă emoţie, despre Evanghelie şi despre bunii predicatori evanghelici. E nevoie să amintim câteva dintre aceste texte atât de cunoscute, impregnate, toate, cu o gravitate voită? Iată, de pildă, dorinţa lui Pantagruel (cap.XXIX), pe care Rabelais o va menţine din ediţie în ediţie, fără modificare: „... mă leg şi făgăduiesc în faţa ta ca pretutindeni în ţinuturile Utopiei, ca şi în celelalte ţări unde se va întinde puterea şi stăpânirea mea, să propovăduiesc sfânta Evanghelie a ta, cea curată, nestrămutată şi adevărată, iar înşelăciunile încercate de ceata făţarnicilor şi a profeţilor mincinoşi care au înveninat lumea cu legi lacome şi răstălmăciri mincinoase să le nimicească pe unde voi trece". Ceva mai departe, Rabelais însuşi se plânge, în numele lui, de starea de spirit a parizienilor. Un scamator, un catâr sau un om ce cântă la vielă[28] adună mai mulţi gură-cască la răscrucile marelui oraş decât un bun predicator evanghelic, un predicator care, spre deosebire de călugării trândavi cunoscuţi de toată lumea, îndrumă pe cei care-l ascultă în adevărurile creştine. Ne amintim că Gargantua, în zilele ploioase, se duce să asculte „poveţele salutare"; el pătrunde, graţie lor, în sensul acelor pagini din dumnezeiasca Scriptură pe care tânărul Anagnoste i le citeşte, cu o pronunţare plină de competenţă, în fiecare dimineaţă, în vreme ce e frecat cu buretele în baie[322a].

Să reţinem că astfel de cuvinte nu erau lipsite de primejdie. Ele îl clasau pe cel ce le spunea printre novatori. Îl expuneau, asfel, atacurilor perlamentelor, prea puţin suspecte de blândeţe faţă de „lutherie". *Pantagruel* e publicat în 1532. În acelaşi an, în iunie mai precis, Jean de Caturce a fost ars de viu la Toulouse, sub acuzaţia de erezie. De fapt, nu reuşesc să-l înţeleg pe Rabelais al lui Abel Lefranc şi contradicţiile lui. Câte imprudenţe a putut comite un om atât de precaut! Duşman feroce al creştinismului, iată-l expunându-se unor mari riscuri doar pentru plăcerea de a apăra cu vitejie o Evanghelie de care-şi bate joc... Suntem puşi

în situaţia de a-i atribui o idee uşor paradoxală: că lectura Evangheliei în franceză serveşte drept antidot la otrava creştină!

Ştiu foarte bine ce sugerează Henri Estienne: vicleanul vrea să atragă, prin declaraţiile sale cu iz creştin, calculate pentru a-i păcăli pe evanghelici, pe toţi oamenii care, momiţi, îl vor citi fără neîncredere, căzând apoi victimă veninului său. Dacă ar fi vorba de machiavelism, un atare demers s-ar putea numi aşa ceva; dar ar fi mai bine dacă am putea susţine cele de mai sus prin cea mai mică dovadă...În rest, să lăsăm deoparte apa sfinţită, Sfântul Giulgiu de la Chambéry care a ars atât de rău încât nu s-a mai putut salva nimic din el, pe sfântul Eutrope ce aduce hidropizia, pe sfânta Margareta ce nu le ajută pe lăuze, Sorbona şi pe cei ce o populează. Cum putem însă explica pasajele emoţionante în legătură cu Evanghelia?

Dacă aş fi făcut o selecţie a textelor, aş fi reţinut, probabil, prima obiecţie. Dar nu am făcut. Eşalonate pe trei ani de viaţă literară, textele trecute în revistă au un remarcabil caracter de constanţă, de coeziune şi de unitate. Nu e vorba, evident, de reminiscenţe înşirate la întâmplare. În acest caz, Rabelais s-ar fi mărginit la date strict ortodoxe: n-ar fi râs de pelerini, şi nici n-ar fi trecut-o sub tăcere pe Fecioara Maria. Avem de-a face, la el, cu un sistem, şi cu o religie. Elementele acestora, pretutindeni identice, le regăsim şi în *Pantagruel*, şi în *Gargantua*, şi în *Almanahuri*, şi în *Prezicere*. Peste tot au acelaşi rol, făcând perfect inteligibile *S.P. a Jesu-Christo Servatore* din scrisoarea către Erasm; *salut şi pace întru Cristos* din *Prezicerea pantagruelină*; *pace lui Cristos, Mântuitorul nostru* din scrisoarea lui Grandgousier către Gargantua; frumoasa invocaţie către *Domnul nostru Isus Cristos* din Almanahul din 1535 şi ex-libris-ul creştin de pe volumul Platon din 1513.

. Iar cea de a doua obiecţie?

Ni se sugerează că Rabelais ar fi un raţionalist, un liber cugetător care, în această calitate, doreşte evident să combată în mintea celor puţin instruiţi (să nu uităm că scrie în franceză) influenţa dăunătoare a unei religii care, de secole, iese din biserici şi din mănăstiri în lumea întreagă, pătrunde spiritele şi le îndestulează, se strecoară prin mijlocirea obiceiurilor în toate actele oamenilor, ca şi în gândurile lor. Iar mijlocul pe care-l închipuie constă în a înghesui în locurile cele mai izbitoare din cărţile sale declaraţii perfect creştine? Felul de viaţă pe care-l preconizează e urmarea modelului evanghelic, predicarea Evangheliei şi aderarea la ea? Şi când scrie almanahuri pentru folosinţa celor mulţi nu găseşte altceva mai bun de făcut pentru a abate atenţia cititorilor de la creştinism decât să umple paginile cu citate din Evanghelie în franceză? -Ar fi o metodă cam stranie pentru un fricos, deoarece, practicând-o, Rabelais s-ar expune, fără motiv, multor necazuri. Se clasifică, el însuşi, printre partizanii unui creştinism novator şi suspect. Să recunoaştem: dacă cel ce citează, la începutul *Prezicerii pantagrueline*, psalmul V: *Îi vei nimici pe toţi cei ce spun minciuni*; dacă cel ce proclamă: „nu e mic păcatul de a minţi cu bună ştiinţă şi a-i înşela

pe bieții oameni" a mințit vorbind despre Scriptură cu atât respect și înflăcărare, n-ar fi de ajuns să invocăm primejdiile timpului și micile lașități ale unei necesități ce e străină legii morale pentru a admira, la Rabelais, o prodigioasă abilitate în arta de a înșela[323a]. Contrar obiceiului contemporanilor noștri, foarte bucuroși a ne arăta în „raționaliștii" de odinioară tot atâția lași și mincinoși, ar trebui să spunem, nu fără dispreț: „A fost un maestru perfid". Dar ar mai trebui să adăugăm, pe deasupra: „Și un închipuit imbecil", căci întrecea orice limită.

VII. DACĂ URIAȘII AR TRIȘA, ÎN NUMELE CUI AR FACE-O?

Rămâne cea de-a treia obiecție, cea mai importantă. La drept vorbind, n-o găsesc nicăieri formulată. Dar oricine e familiarizat cu condițiile speculației filosofice la începutul secolului al XVI-lea se trezește în situația de a o formula el însuși. Oare eroii lu Rabelais nu ne oferă, în același timp, antidotul și otrava? „Iată, pricepuții mei cititori, doctrina creștină. Am curățit-o, iar ea a lepădat tot ce poate să pară multora ca o serie de abuzuri. Alături, găsiți raționalismul critic, doctrina celor emancipați. Într-o parte, adevărul revelat; într-alta, adevărul conform rațiunii. Autorul nu intervine: voi va trebui să constatați că incompatibilitatea e evidentă". Ar fi o tactică îndemânatică, dar eu nu zăresc nimic de felul acesta în texte.

Acest Rabelais ar trebui să se conformeze totuși unei doctrine cunoscute. Să fie el, cum spunea (inexact) Postel despre Pomponazzi, un *philosophus Lucreticus*?[29] A observa că l-am tratat pe Rabelais ca pe un Lucian, copios, dar niciodată ca pe un Lucrețiu, ar însemna să folosim un argument fără valoare. De altfel, întâmplarea face că nu găsim nici o referință la Lucrețiu în întreaga operă a lul Rabelais. Plattard, în catalogul său privind sursele, nu menționează nici una. Lucrețiu a negat miracolul în numele determinismului natural, dar determinismul rabelaisian pare mai curând vag. El a negat Providența ca un pesimist, dar Rabelais e optimist. A negat facerea lumii sprijinindu-se pe atomism, dar la Rabelais nu e vorba de așa ceva. În sfârșit, arată că religia, fiică a oamenilor, ivită din ignoranță și frică, e exploatată de o castă de impostori: apare ceva asemănător în scrierile rabelaisiene? Dumnezeul despre care vorbesc ele seamănă oare cu zeii lui Epicur și ai lui Lucrețiu, pe care poetul latin ni-i arată fără interes față de un univers ce există de când lumea și care-și desfășoară în spațiul lor inaccesibil o viață ce ignoră rugile - dar și pasiunile - oamenilor? Rabelais, discipolul lui Lucrețiu? Dar atunci ce ne facem cu atâtea afirmații în legătură cu platonismul ale părintelui lui Pantagruel? „Nu știm destul de bine, scria Lefranc în 1901, în ce măsură *Gargantua* și *Pantagruel* au fost influențate de platonism". Dar tocmai asta e, nu printre platonizanții sau neo-platonizanții Renașterii trebuie să-i căutăm pe dușmanii lui Cristos. Când doctrina lor nu se

împovărează cu un prea mare balast de închipuiri şi de reverii ocultiste, ea se conformează cu uşurinţă ortodoxiei. În orice caz, trebuie ales: Lucreţiu sau Platon? Pentru moment, mă opresc la Platon.

Atunci, să fie Rabelais un padovan, pentru că există Padova? Nu aici e întreaga problemă şi, pe parcurs, am semnalat deja unele dificultăţi în admiterea acestui calificativ. Totuşi, acest Rabelais, anticreştin feroce, îşi sprijină desigur anticreştinismul pe un sistem de idei. Îmi apar în faţa minţii două care, o dată îndepărtat epicureismul şi de asemenea Lucreţiu, se oferă ele însele: averroismul şi alexandrismul. Iar în prealabil ar trebui să facem o alegere şi să nu mai vorbim de Platon; ce figură ar putea face un platonician printre aceşti scolastici padovani? Dar cum ar putea fi Rabelais averroist? Dumnezeul lui Averroes îl comenta pe Aristotel şi ridica atâtea dificultăţi în calea credinţei în facerea lumii *ex nihilo*, iar apoi în faţa dreptăţii remuneratoare a divinităţii pe care o admite, o proclamă chiar Rabelais! -Dumnezeul lui Averroes care, necreând un univers ce e fără început şi fără sfârşit în timp, nici măcar nu cunoaşte acest univers, nu-şi dă osteneala să-l cuprindă cu gândirea şi, cu atât mai mult, nu-l conduce cu providenţa sa, ar putea fi aşadar Dumnezeul lui Gargantua şi al lui Pantagruel? Cât despre Alexandru şi despre Pomponazzi, discipolul său, unde sunt textele de sprijin, dovezile, evidenţele măcar, dacă textele lipsesc? -Iar ocultismul? Să vedem. Maestrul François, bărbat învăţat şi medic reputat, cunoaşte ce trebuie să cunoască. E prin urmare foarte capabil de a construi un horoscop. Dacă e vorba să fie pe placul puternicilor săi patroni, o face cu uşurinţă. Dar crede în acest fel de improvizaţii cam tot atât cât fratele Ioan în rugăciunea pentru a opri lupta cu archebuzele. Şi spune, repetă cu aceeaşi precizie ca şi Henri Cornelius Agrippa în *De incertitudine (Despre nesiguranţă)*: să înzestrezi aştrii, îndepărtându-te de cinstirea ce se cuvine majestăţii divine, cu o putere ce nu-i aparţine decât acesteia şi să aserveşti libertatea umană stelelor sunt curate impietăţi. Şi Pico della Mirandola a demonstrat-o de multă vreme.

Dar unde să-i căutăm, în vremea respectivă, pe adversarii, cel puţin prezumtivi, ai creştinismului, unde dacă nu în lumea acestor ocultişti pe care bunul simţ al lui Rabelais nu-i putea urma până la capătul doctrinei lor? Dovezile nu mai trebuie aduse, căci au fost date de Blanchet în cartea sa despre *Campanella*.

Agrippa văzuse deja acest lucru şi-l spusese: astrologia judiciară „înlătură credinţa în cele nevăzute, distrugând miracolele, dând la o parte Providenţa şi arătând că toate depind de puterea şi virtutea aştrilor, întâmplându-se după necesitatea fatală şi inevitabilă a constelaţiilor". Pe deasupra, „ea încurajează viciile, pe care le îngăduie ca fiind coborâte în oameni din cer...[324a]

Iată cum stau lucrurile în ansamblu. Nu vom intra în detalii. În jurul anilor1530, exista un anumit număr de probleme a căror rezolvare îi interesa până la pasiune pe contemporani. Ele nu erau tratate doar în înalte şcoli, în faţa catedrelor doctorilor vestiţi. Bravii burghezi le dezbăteau bucuros la ieşirea de

la predică sau în liberele lor conversații după ce goleau un pahar împreună. Maillard, Menot și ceilalți predicatori o confirmă frecvent. Dar aceste probleme le-am trecut deja în revistă. Și am conchis mereu, cu dreptate sau fără, că dacă existau îndrăzneți gata să propună atâtor probleme arzătoare rezolvări net anticreștine, Rabelais era departe de a se asocia, în primele lui scrieri, acestor temerități. E vorba de facerea lumii? Nu vorbește decât de creație din nimic, într-un mod absolut ortodox. De Providență? La fel. De miracol? Panurge râde, dar cu un râs ce n-are ecou. De întregul complex de probleme pe care-l pune studierea raportului dintre voința divină și cea umană: libertate sau necesitate, predestinare și liber arbitru, origine și rațiune de a fi a răului? Olivier Maillard ni-i descrie undeva pe oamenii timpului său oprindu-i pe învățații doctori și punându-le întrebări avide în legătură cu aceste grave dificultăți. „Știa Dumnezeu că Iuda urma să-l trădeze? Păi, asta înseamnă că Iuda nu era liber. Dar cum putea atunci răspunde pentru faptele sale?“ Asupra tuturor acestor puncte litigioase, Rabeleis tace; sau, dacă vorbește despre ele, o face ca un creștin.

Într-adevăr, nu e cazul să opunem religiei uriașilor, care e creștină, o filosofie a lui Rabelais imposibil de împăcat cu această credință. Nu există o metafizică gargantuină sau pantagruelină, ori chiar panurgică, ce s-ar ridica pe tăcute, dar cu indiscutabilă precizie, împotriva afirmațiilor unui catehism, poate amputat de câteva date, însă pe deplin ortodox în formulele sale pozitive - ortodox în sensul creștin larg, dacă nu în sensul strict al ortodoxiei tridentine. Reluând termenii de care ne-am servit, nu ni se pare că, între 1532 și 1535, Rabelais a așezat în scrierile lui, unul lângă celălalt, antidotul și otrava.

* *
*

Iar acum suntem din nou în fața textelor. În fața colecției, sau culegerii de texte religioase pe care le-am extras din primele scrieri rabelaisiene și care formează, cum am văzut, un ansamblu foarte coerent. Sunt texte creștine, fără îndoială, dar de ce fel de creștinism e vorba? Procedează ele dintr-un spirit tradițional și conservator? Imposibil să pretindem acest lucru. Ar fi nimerit să căutăm în ele dovada unei adeziuni la Reformă mai mult sau mai puțin formală și explicită? Sau să ne îndreptăm spre alte surse?

Chestiuni delicate, ca toate de acest ordin. Nu există nimic mai greu de rezolvat ca problemele de izvoare și de influențe, în cazul unei doctrine religioase și atunci când e vorba de o epocă atât de tulbure. Ne aflăm oare în fața unei teologii copios expusă de un teolog, a unei doctrine complete și exprimată într-un mod clar și extins de un învățat doctor grijuliu să nu ascundă nimic din propriile-i convingeri? Câte incertitudini deja! Să ne gândim, de exemplu, la imensa bibliotecă de scrieri contradictorii pe care le posedăm în legătură cu izvoarele gândirii luterane. Cum o să ne descurcăm cu Rabelais și

cu frazele lui răspândite într-un roman de o veselie cam fără perdea? Fără a ne lăsa descurajaţi, să începem prin a defini religia giganţilor în raport cu marile religii ale vremii care a văzut-o născându-se.

NOTE

[1] **Guy Patin** (1601-1672): medic şi scriitor, autor de *Scrisori* spirituale şi caustice.

[2] *„Cred în Domnul Cristos, răstignitul etc. Pretorul nu se ocupă de lucrurile mărunte!"* (lat.)

[3] „Toate cele născute cad." (lat.)

[4] *„Nu se găseşte decât în bunăvoinţa/ Consistoriului,/ În care domneşte în slava lui/ Cel de Sus..."*

[5] *„Cui îi place, aşa cum trebuie să credem; / Deci are câştig şi cinste/ Cel ce nădăjduieşte în el cu credinţă..."*

[6] *„Dacă Dumnezeu ne e favorabil, cine ne poate fi împotrivă!"* (lat.)

[7] *„Nimeni, Doamne!"* (lat.)

[8] *Chietism*: doctrină mistică de inspiraţie orientală, proscrisă de biserica catolică. Ea instituie perfecţiunea ca pe un act de contemplare pasivă a lui Dumnezeu şi de suspendare a facultăţilor sufletului. Promovat în secolul al XI-lea de călugării greci iezihaşti, chietismul s-a răspândit în Franţa încă din secolul al XII-lea, în secte precum „vaudoise" sau „albigeoise". Va fi introdus şi la curtea lui Ludovic al XIV-lea de către Doamna Guyon, fiind sprijinit de Doamna de Maintenon şi de Fénelon, ultimul atacat de Bossuet şi apoi condamnat de papă (1699), după care mişcarea se stinge încetul cu încetul.

[9] *„Atotputernicia lui Dumnezeu luptă din partea opusă cu liberul nostru arbitru"*. (lat.)

[10] *„Atunci mă voi sătura, când va apare slava Ta."* (lat.)

[11] *„Să nu intraţi, făţarnici şi bigoţi.../ Mutaţi-vă năravu-n alte părţi!"*

[12] *„Intraţi, toţi cei ce-n lume, cu dreptate,/ Cuvântul din Scripturi îl tălmăciţi./ Veţi fi păziţi la noi ca-ntr-o cetate..."*

[13] *„Aici, credinţa dreaptă s-o zidiţi./ Să biruiţi în pilde şi-n cuvinte/ Pe stricătorii legii celei sfinte"*.

[14] „O fac pe evlavioşii, dar trăiesc în orgii." (lat.)

[15] *„Mântuire şi pace de la Isus Cristos Mântuitorul" (S.P.:S[alutem] et P[acem]).*(lat.)

[16] *„Mântuire şi pace întru Domnul" (S.P.D.: S[alutem] et P[acem] in D[ominum]).*(lat)

[17] *„Harul şi pacea întru Isus Cristos, Domnul nostru."* (lat.)

[18] *„Harul şi pacea lui Cristos să fie cu tine."* (lat.)

[19] *„Harul şi pacea Domnului nostru Isus Cristos [să fie] cu voi toţi."* (lat.)

[20] *„A lui François Rabelais, excelentul medic, şi a prietenilor săi creştini."* (lat. şi gr.)

[21] *„E greceşte, nu se citeşte."* (lat.)

[22] „Şi a prietenilor săi creştini." (lat.)

[23] *„A lui François Rabelais, de loc din Chinon, iar ca sectă - medic franciscan"*.(gr.)

[24] *„Prelat cucernic şi de bună credinţă/ Şi foarte priceput într-ale ştiinţei dumnezeieşti/ În canoane şi-n treburi ale lumii...“*

[25] *„În greacă, în latină şi-n franceză, foarte dornici/ De-a sta la taifas despre subiecte de istorie sau de teologie.“*

[26] *„Printre care te numeri şi tu: căci în orice ştiinţă/ Eşti priceput. În acest fel, el te-a luat/ În serviciul lui, lucru din care ai câştigat mult. Nu puteai găsi slujbă mai bună/ Pentru a te înzestra mai bine şi mai repede.“*

[27] *„Robul lui Dumnezeu“* (gr.)

[28] *Vielă* (fr. *vielle*): instrument cu coarde, la care se cânta cu câteva clape şi cu un arcuş având forma unei roţi cu manivelă, dată cu sacâz.

[29] *„Un gânditor adept al lui Lucreţiu?“* (lat.)

CAPITOLUL II

RABELAIS, REFORMA ŞI LUTHER

După cum ştim, există o manieră clasică de a rezolva problema pe care tocmai am pus-o. O seamă de critici s-au pus de acord calificând teologia giganţilor drept una „reformată".

O seamă, dar nu toţi. Dacă avem radicali, avem şi moderaţi. Pentru aceştia din urmă, Rabelais nu a fost un reformat, dacă e să vorbim la modul propriu. El a urmărit cu simpatie primele campanii ale evangheliştilor şi ale reformaţilor. Şi-a unit eforturile cu ale lor, într-o măsură pe care fiecare o apreciază ca mai mare sau mai mică. Cântărindu-şi cuvintele în *Introducerea la Gargantua* din 1912, Abel Lefranc notează că „fără a fi aderat în întregime la noile doctrine religioase, Rabelais a încercat, în acea vreme, să arate faţă de acestea o simpatie atentă şi sinceră pe care o explică foarte bine preocupările intelectuale în mijlocul cărora trăia". Iar în ce-l priveşte, iată ce spune Plattard: „Prin tendinţele sale, Rabelais se apropia la acea dată de reformaţi: era în acord cu primii reformatori francezi, cărora Lefèvre d'Etaples le exprimase aspiraţiile şi le formulase programul, în legătură cu Sorbona, cu indulgenţele, cu pietatea datorată sfinţilor şi cu celelalte practici"[325a]. Ne vom mulţumi deocamdată cu aceste două citate; opiniile lor converg, aproape, şi în nuanţe.

Există însă şi radicali. Simpatie, tendinţe etc. le par cuvinte prea vagi: în fapt, pentru câtva timp, Rabelais şi-a meritat numele de reformat. Ar trebui să-şi găsească locul la litera R, în noua ediţie a *Franţei protestante*. Să ascultăm un teolog[326a], care luptă pe toate fronturile, dar ale cărui convingeri nu se încurcă nici în „probabil", nici în „fără îndoială". Vreţi să ştiţi care sunt ideile religioase ale lui Rabelais? întreabă el. Sunt „cele ale primei reforme franceze. Ele pot fi rezumate astfel: creştinul nu trebuie să aibă alte reguli de conduită decât învăţăturile Evangheliei; puterea papilor e o putere abuzivă şi uzurpatoare; viaţa monastică e anti-naturală şi periculoasă din punct de vedere social; cultul sfinţilor e în contradicţie cu Evanghelia, iar pelerinajele sunt doar călătorii plicticoase şi inutile; cultul destinat lui Dumnezeu trebuie să fie interior şi personal, şi să constea în adorare şi rugăciune; speranţa noastră va fi pusă numai în Cel Veşnic. Iată ce se degajă din opera sa, în câteva cuvinte." După

care autorul conchide, după enumerarea de mai sus, care e intenţionat lipsită de rigoare: „Rabelais e fost eretic". Dacă Rabelais „a meritat să fie ars de viu", scria cândva Stapfer, „nu e din cauza nenumăratelor sale blasfemii pline de veselie, autorizate de tradiţia Evului Mediu, faţă de a căror profundă imoralitate Biserica catolică nu s-a formalizat niciodată; e din cauză că a spus că Evanghelia e superioară tuturor cărţilor, tuturor comentariilor umane, sau pentru că l-a citat cu predilecţie pe sfântul Pavel, marele apostol al Reformei şi fondatorul protestantismului înaintea lui Cristos".

Să lăsăm deoparte „profunda imoralitate a Bisericii catolice", sora şi duşmanul amoralităţii, prea bine cunoscută a doctrinei luterane; să lăsăm pe sfântul Pavel, întemeietor al protestantismului, dormind un somn pe care l-am vrea ultimul în catacombele controversei: Stapfer sugerează folosirea a două criterii precise. Unul e rău ales. A-l cita pe sfântul Pavel, a ne referi la el, a ne inspira din el nu înseamnă că suntem reformaţi, oricare ar fi fost predilecţia reformaţilor pentru apostol. Mulţi catolici care şi-au hrănit credinţa cu scrierile sale au rămas catolici. Asta înseamnă că nu e deloc greu să se extragă din textele pauline interpretate cu ingeniozitate două sau chiar mai multe sisteme diferite. Iar adevăraţii teologi nu sunt niciodată lipsiţi de această ingeniozitate. Nu e mai puţin evident că Stapfer a arătat calea pe care trebuie mers; să-l urmăm în demersurile lui, fără a-i prelua prejudecăţile.

I. ÎNTRE 1532 ŞI 1535: CE ÎNSEAMNĂ SĂ FII REFORMAT?

Criteriile? Cum să le alegem? Cu *Pantagruel*, ne găsim în 1532; Cu *Gargantua*, în 1535. Ce înseamnă, aşadar, un reformat în 1532? dar în 1535? Totul depinde de loc.

La acea dată, în Europa, un anumit număr de suverani, suverani colectivi (magistraţi ai oraşelor, ai dietelor şi ai cantoanelor) sau individuali (regi, principi, seniori) au rupt mai mult sau mai puţin cu Biserica romană şi au instalat în teritoriile ce ascultau de ei biserici reformate naţionale. În aceste state, nu există nici o îndoială, erau oameni „reformaţi": supuşi care, acceptând hotărârile suveranului în materie de credinţă, s-au despărţit împreună cu el de Roma. Dar ce puţin numeroşi sunt încă!

Probabil că, din acest punct de vedere, situaţia cea mai limpede e cea din Elveţia, cum o numim astăzi. Încă din 1529, dată precoce, se poate spune că cantoanele confederate formează două grupuri: Zürich, Berna, Basel şi Saint-Gall au înlocuit slujba prin predică. Reformatorii mai au totuşi multe de făcut, îndeosebi în Elveţia romandă, dependentă de Berna, pentru ca harta religioasă a ţării să fie adusă la zi într-un mod oarecum definitiv. Şi apoi nici catolicii şi nici reformaţii nu renunţă la a-şi face credinţa să prevaleze, la nevoie prin mijloace

violente. În 11 octombrie 1531, Zwingli[1] îşi lasă trupul însângerat pe câmpul de luptă de la Cappel, iar catolicii îl taie în bucăţi şi-l ard...

Dar în Germania? Acolo situaţia rămâne multă vreme nehotărâtă, principii protestanţi fiind constrânşi să fie prudenţi. Imediat după victoria de la Pavia şi după jefuirea Romei, împăratul era foarte puternic. Abia în 1527, la dieta din Spire, principii au obţinut o oarecare libertate provizorie pentru a organiza biserici în statele lor, conform propriilor lor idei şi fără a mai avea să se teamă de veşnicele conflicte cu Camera imperială care până atunci încurca toate lucrurile. -Iar în Anglia? în 1532, anul lui *Pantagruel*, Henric al VIII-lea începe să facă presiuni asupra hotărârilor clerului englez; dar nimeni nu-şi dă încă seama ce doreşte acest monarh, în acelaşi timp anti-roman şi anti-luteran, în materie de credinţă, şi nici unde se va opri. Actul de Supremaţie datează doar din 1534, iar *Gargantua* apare şi el, după *Pantagruel*, când Thomas Morus e decapitat şi când, sub vigurosul impuls al lui Thomas Cromwell, începe suprimarea mănăstirilor în Anglia.

Doctrinele se resimt de aceste incertitudini. Sunt rare statele în care, definite riguros de teologi oficiali, ele sunt înregistrate în profesiunile de credinţă ce se răspândesc din belşug: vreau să spun acceptate fără gânduri ascunse şi fără divergenţe de unanimitatea credincioşilor. În Germania, în ducatul electoral Saxa, unde influenţa directă a lui Luther se exercită cu cea mai mare putere, doar în 1528, după ce s-au văzut primele rezultate ale vizitei în biserici, începe să fie făcut un mare efort pentru a se pune o oarecare ordine în practici şi în doctrine. În mai 1529, Luther publică unul după celălalt Marele şi Micul Catehism. Dar de ani de zile deja (mai ales după 1525 şi 1526), controversa asupra Cinei celei de taină îşi urma, aprig, cursul, între Luther, Zwingli, OEcolampade şi alţii. Şi chiar în statele ai căror suverani sunt de partea ideilor reformate, ce varietate prodigioasă de opinii! ce rivalităţi pasionate între şcolile ce se conturează! ce viermuială de secte! Iar printre oamenii docili, ce se supuneau fără rezistenţă voinţei stăpânului - ce ataşament profund, conştient sau nu, faţă de vechile idei şi practici!

Se aşteaptă ceva. Dar ce anume? Nimeni nu ştie prea bine. La drept vorbind, mulţi cred că toate se vor linişti. Marile sparanţe se îndreaptă spre Conciliu: în Germania, mai mult decât oriunde, se pare; lucrul acesta se vede după manifestările de simpatie ce întâmpină, mai ales începând cu noiembrie 1534, declaraţiile lui Paul al III-lea proclamând apropiata adunare a stâlpilor creştinătăţii; se vede şi mai bine după eforturile principilor ostili oricărei împăcări, din motive politice, fie că e vorba de partizanii ligii de la Smalkalde, de Henric al VIII-lea sau de regele François. Teologi în nesfârşite dispute; principi ce se dau când de partea unuia, când de a celuilalt, la un interval de câteva luni; credincioşi profund tulburaţi, ce profesează cam toate opiniile, fără a cădea la învoială asupra nici uneia; o masă rurală pe jumătate sălbatică, dedată superstiţiilor: iată elementele disparate ale unei situaţii confuze.

* *
*

Iar în Franţa? Nesiguranţa e totală în legătură cu intenţiile regelui. Nu a rupt cu Roma, dar se înţelege foarte bine cu principii luterani, ca într-un perpetuu joc de basculă.Într-o zi, îl salvează pe Berquin, smulgându-l din ghearele ascuţite ale parlamentarilor printr-un ordin al arcaşilor gărzii sale. Într-o altă zi, îl vedem urmând, cu o lumânare în mână, o procesiune de ispăşire din iunie 1528. Apoi îl lasă să piară pe acelaşi Berquin, pe care-l salvase iniţial (17 aprilie 1529); la începutul lui 1530 instituie lectorii regali, iar în aprilie 1531 îl invită pe Zwingli să-i prezinte o profesiune de credinţă. Cu toate acestea, pleacă la Marsilia în octombrie 1533, îl întâlneşte pe papa Clement şi-l însoară pe moştenitorul tronului cu o Medicis. Dar la sfârşitul lui noiembrie 1533 îl regăsim la Avignon, unde deliberează în legătură cu un proiect de alianţă cu luteranii. În ianuarie 1534, duce tratative la Bar-le-Duc cu langravul. Iar când afacerea afişelor izbucneşte, la 18 octombrie 1534, pe vremea când, după toate probabilităţile, *Gargantua* fusese deja pus în vânzare, regele se dedă celor mai extremiste gesturi, desigur împotriva luteranilor, dar şi împotriva literelor, a tipografiilor pe care un edict pretinde că le va suprima, a umanismului şi a limbilor clasice. Şi acesta nu va fi ultimul capriciu al unui monarh mânat de toane.

Nesiguranţa e generală în legătură cu intenţiile sale - dar, mai mult încă, printre francezi domneşte o incertitudine adâncă în legătură cu doctrinele. În Franţa nu exista un Martin Luther. Un bătrân ca Lefèvre nu putea nicidecum juca rolul de Augustin viguros, agresiv, plin de sevă populară. Dintre cei ce treceau pe vremea aceea drept luterani câţi erau oare la curent cu doctrinele lui Luther şi pregătiţi să subscrie la Catehismele din 1529? Apăreau o mulţime de diferenţe grave între concepţiile ce rezultau din temperamentul şi experienţele, din lecturile dar şi din acţiunile pe care le exercitau asupra spiritelor, pe rând, doctorii rivali din ţările vecine: Luther, Melanchton, Bucer, Zwingli, OEcolampade. De asemenea, în Franţa, mai mult decât în Germania sau în Elveţia, există o prodigioasă varietate de doctrine individuale - puţin riguroase, şi care, neavând nici o aplicare, nu trebuie să se adapteze realităţilor. De altfel, ele se proclamă rar schismatice; schisma e un lucru teribil - iar echivocul e atât de tentant!

Conciliul nu s-a pronunţat încă. Şi cine poate îndrăzni să spună, câtă vreme el păstrează tăcerea, că adevăraţii reprezentanţi ai adevăratei credinţe sunt doctorii de la Sorbona mai degrabă decât predicatorii de la Luvru?

Nu e deloc uşor să definim ce era un „reformat“ în Franţa, între 1530 şi 1535.

II. CREZURI ŞI CRITERII; SCRIPTURA

Un istoric, Henri Hauser, pe deplin conştient de aceste dificultăţi, a propus o metodă. Fără îndoială, spune el[326a bis], trebuie să împiedicăm cititorii să creadă

că ar fi existat în Franţa, între 1520 şi 1530, un sistem unic, coerent şi legat de „idei reformate“ pe care le-ar fi adoptat ca şi crez toţi cei pe care-i numim „evanghelici“. Fapt capital: chiar printre evanghelici, unii îşi însuşesc anumite teze pe care alţii le resping ca fiind prea îndrăzneţe. Dar tocmai aici e esenţialul: e evident că, printre aceste teze, unele, puţine la număr, îi sorteau cu anticipaţie pe susţinătorii lor să devină, mai devreme sau mai târziu, adevăraţi reformaţi. Tocmai ele contează - mai degrabă decât articolele secundare care, deşi bătătoare la ochi, apar mai mult ca o figuraţie în textele Sorbonei: indulgenţele, pelerinajele, sfinţii.

Pe de altă parte, oricât de autonomişti am fi dispuşi să ne arătăm în chestiunea reporturilor Reformei franceze cu Reformele exterioare, şi în particular cu cea germană, problema nu mai era, în 1530, foarte nouă. Profesată de un corp de slujitori ai cultului ce începeau a se organiza solid şi expusă în catehisme precise, exista cel puţin o doctrină reformată coerentă, masivă: viguroasa doctrină luterană. Or dacă, profitând de aceste observaţii, căutăm, împreună cu H. Hauser, să determinăm, printre articolele diferitelor profesiuni de credinţă evanghelice, pe cele ce au valoare de criterii irecuzabile, vom găsi două: Scriptura e izvorul unic al religiei; omul nu se poate justifica decât prin credinţa sa. Să ne reîntoarcem acum la textele lui Rabelais.

* *
*

Scriptura, izvor unic al religiei, singura regulă de doctrină şi de conduită? În primele scrieri rabelaisiene, sunt exaltate virtutea de binefacere şi eficacitatea Cuvântului. Mai mult: textele sacre sunt citate din belşug, adesea în franceză.

Desigur, nu ni se spune expres că un creştin trebuie să respingă tot ce nu e prescris formal de Cărţile sfinte. Dar ni se precizează că Evanghelia, predicată cu curăţenie, cu simplitate şi în întregul ei, trebuie curăţită de orice adăugire: anume de „intervenţiile omeneşti şi închipuirile depravate“ pe care „flecarii“ (altfel spus partizanii papilor) au socotit, de-a lungul vremurilor, că e nevoie să le adauge cuvântului dumnezeiesc şi învăţăturilor sale. Prin Scriptură vom înţelege, înainte de toate, Noul Testament. În romanul rabelaisian, el e invocat în principal şi lăsând la o parte frecventele citate din psalmi, aproape în exclusivitate. Rabelais, când vorbeşte în numele său, ca şi eroii lui, când îi face să vorbească, nu reţine din ansamblul cărţilor sfinte decât textele cu deosebire sacre în care creştinismul îşi recunoaşte sursele directe: Evangheliile propriu-zise şi Epistolele canonice. Cu alte cuvinte, numai vorbele lui Isus[327a]. Cuvântul fără exegeză: nici măcar cea a Părinţilor Bisericii, care nu sunt citaţi niciodată în textele lui Rabelais. Cuvântul lui Cristos e cuvântul acelui Dumnezeu-Om prin a cărui mijlocire necesară primim darurile lui Dumnezeu şi-i aducem omagii, de când el a apărut pe pământ, şi chiar mai înainte[328a]: reamintiţi-vă textele

citate mai sus. Eroii lui Rabelais, ca şi Luther, par a adopta concepţia augustiniană a Trinităţii, care nu cunoaşte, în realitate, decât un Dumnezeu; ea pare a fi a eroilor rabelaisieni aşa cum e, plenar, cea a lui Luther.

Vom avea acum scrupulul de a adăuga: lipsa firească de precizie a textelor pe care le extragem nu dintr-o sumă teologică, ci dintr-un roman amuzant, lasă cel puţin o întrebare (primordială, totuşi) fără răspuns explicit. Nu e totul rezolvat când spunem: „Reîntoarcerea la Evanghelie". Pentru cei ce o cultivă, Evanghelia poate reprezenta multe lucruri diferite. Cod revelat oamenilor de un Dumnezeu legalist, din care fiecare cuvânt, fiecare semn trebuie cinstit - sau cuvânt viu al „Prinţului minunat al filosofiei creştine" pe care-l salută Erasm; „papă de hârtie", cum vor spune, rânjind, anabaptiştii ce-şi vor bate joc de bibliocraţia luterană - sau mare cartă a libertăţii, dată fiilor Domnului pentru a le servi drept ghid, regulă de conduită, precept de morală pământească. Să nu ne mirăm dacă textele noastre nu aduc ultimul cuvânt al lui Rabelais sau al lui Gargantua asupra Evangheliei. Nimic nu ne permite să spunem că ele dau o noţiune ne-ortodoxă despre Scriptură. Pe de altă parte e sigur că Rabelais nu izolează Evanghelia de frumoasele texte antice; dacă Pantagruel consacră „câteva ceasuri pe zi" frecventării sfintelor litere, el se delectează de asemenea, ca şi tatăl său, Gargantua, citind scrierile morale ale lui Plutarh, frumoasele dialoguri ale lui Platon, fără a-l mai socoti pe Cicero, prinţul stilului în latină. Iar dacă e nevoie să scuturăm Cărţile sfinte de „cârpelile" ce le sunt dragi flecarilor, nu e interzis să susţinem învăţătura lor morală cu înaltele gânduri ale anticilor.

III. JUSTIFICAREA PRIN CREDINŢĂ

A doua regulă: afirmarea „dogmei centrale", cum se spune adesea, sau a „principiului material" al Reformei: justificarea prin credinţă. Formula are însă nevoie de a fi interpretată şi explicitată cu grijă. Îl vom ruga pe Luther, în preocupările căruia ea a avut locul pe care-l cunoaştem, să ne ajute în această chestiune delicată. Şi cum nu e vorba pentru el, şi nici pentru cei ce au aderat la doctrina lui, de o formulă teologică obiectivă, ci, în primul rând, de o stare sufletească personală şi adâncă, vom încerca să ne exprimăm într-un limbaj de o cât mai mare simplitate umană.

„Dumnezeu, anunţă Luther, pătruns de experienţa ce l-a făcut să tresară până în străfundurile fiinţei sale, Dumnezeu este autorul unic al mântuirii. El singur, în întregime şi în mod absolut: căci omul poate, în ceea ce-l priveşte, să pună obstacole justificării, să o secondeze sau să o ajute, dar nu să colaboreze în vreun fel la ea. Dumnezeu, părinte îndurător, îi dă omului harul său ca pe un dar, un pur dar, gratuit şi fără a cere ceva în schimb. Îl dă unei făpturi căzute, care nu-l merită câtuşi de puţin, şi care în ochii lui nu e în stare de nici o lucrare bună, deoarece

e pătată, de la început, de corupția originară a fiilor lui Adam. Fie ca omul, în loc să se fălească orgolios cu pretinse merite, să recunoască în sufletul său nimicnicia lucrărilor sale, și faptul că e incapabil de a face ceva, prin el însuși, pentru propria-i mântuire; și atunci, grația va coborî în el, spontan. Ea îi va trezi credința - care, nici ea, nu se naște dintr-un efort al omului: pur dar al lui Dumnezeu, și ea e, pentru făptura umană, un mijloc pentru a primi harul și a răspunde dreptății divine. Răsplătit cu o asemenea credință, omul nu mai cunoaște spaimele și chinurile ce pustiesc conștiința atâtor scrupuloși. Nu se mai întreabă, cu anxietate, ce se va întâmpla cu mântuirea sa. Nu mai reface veșnicele bilanțuri, mereu insuficiente, ale zadarnicelor bune lucrări și ale păcatelor de neiertat; în adâncul sufletului, el are deja siguranța intimă, desăvârșită că nu mai are de ce să se teamă de mânia lui Dumnezeu și că va primi totul prin îndurarea lui."

Această doctrină a lui Luther, sumar rezumată[329a], ocupă un loc central, cum știm, nu doar în sistemul lui, ci și în concepția lui despre viața creștină. Poate ea fi confruntată cu cea pe care o profesează eroii lui Rabelais? Prima dificultate ar fi următoarea: în scrierile de dinainte de 1535, Rabelais nu face nicăieri aluzie la doctrina credinței ca singura justificare. De asemenea, nu tratează nicăieri chestiunea bunelor lucrări în ansamblul ei. Nu opune nicăieri formal strădaniilor exterioare credința.

Desigur, el tratează totul cu ironie. De pildă, își îndreaptă atacurile zeflemitoare împotriva credinței în eficacitatea unor strădanii ce treceau drept folositoare în mod deosebit mântuirii, cum ar fi pelerinajele. Dar redactarea unui cuplet asupra lui Lasdaller și a tovarășilor lui nu înseamnă afirmarea, împreună cu Luther, a neputinței radicale a omului de a-și merita mântuirea, chiar dacă săvârșește lucrări bune; nu înseamnă că se interpretează în modul luteran *Opera legis*[2] ale textului paulin. Iată un lucru mai curând izbitor: Rabelais, care îl citează atât de abundent pe sfântul Pavel în primele lui scrieri, nu citează niciodată textele pauline bine cunoscute pe care se sprijină pentru a proclama inutilitatea bunelor lucrări ca mijloace eficace ale mântuirii - și virtutea justificatoare doar a credinței - luteranii, evanghelicii și calviniștii, unii după ceilalți.

IV. CREDINȚA E CARITATE

Ba mai mult: într-un pasaj foarte marcant din *Pantagruel* găsim o afirmație doctrinală căreia nimeni, până acum, nu pare a-i fi acordat atenția pe care o merită. Ba da, totuși! În al său *Rabelais franciscan*, Etienne Gilson nu l-a lăsat, evident, fără explicație[330a]. Dar explicația lui rămâne literală. Învățații editori ai *Operelor* lui Rabelais nu adnotează acest text, care astfel ar putea părea lipsit de interes.

Iată-l: trebuie, îi spune Gargantua fiului său, să-l slujeşti pe Dumnezeu, să-l iubeşti şi să te temi de el, şi „printr-o credinţă făcută din caritate să te uneşti cu el în aşa fel încât să nu te mai poată despărţi de el". Ce înseamnă „credinţa făcută din caritate"?

Formula - *fides charitate formata* - e familiară scolasticilor. E chiar vestită. Nu-i vom reface istoria. Singurul lucru ce ne interesează aici e faptul că, însuşindu-şi-o, Gargantua îşi însuşeşte o teorie foarte ortodoxă a legăturilor credinţei cu caritatea, teorie pe care Luther, interpretând-o în felul lui, o repudia violent[331a]. E o pură dezbatere de teologi faptul de a şti dacă interpretarea lui Luther era sau nu exactă şi dacă el s-a înşelat sau nu asupra adevăratei doctrine a celor care, spre furia lui, foloseau acest „blestemat termen de format", *maledictum illud vocabulum formatum* - cu alte cuvinte, dacă ar fi să-l credem, a celor ce vorbeau de o credinţă al cărei principiu inspirator, *forma*, e caritatea, de o credinţă pe care caritatea trebuie să o „in-formeze" în acelaşi fel în care sufletul informează trupul. Cei doritori să se documenteze în legătură cu toate acestea nu au decât să citească cu atenţie, în Denifle[332a], paginile ticsite de texte şi referinţe pe care adversarul lui Luther le-a consacrat cândva pentru a demonstra eroarea, sau erorile adversarului său, prefăcând, după cum credea el, doctrina tradiţională a bisericii.

Personal, ne vom mărgini la această constatare: *fides charitate formata* e contrariul unei formule luterane. Şi, putem adăuga, al unei formule calviniste; în problema raporturilor dintre credinţă şi caritate, părerea lui Calvin e cu totul asemănătoare celei a lui Luther. Deschideţi *Educaţia creştină* din 1541: în capitolul IV, *Despre credinţă*, vom citi: „Cele două minciuni ale sofiştilor sunt răsturnate printr-un raţionament unic. Prima e că-şi închipuie că credinţa se formează, atunci când cunoaşterea lui Dumnezeu e însoţită de o bună înclinaţie..." Şi mai departe: „Tot ce ne învaţă cei de la Sorbona, adică faptul că mai întâi avem caritatea, care aduce credinţa şi speranţa, e himeră curată, deoarece doar credinţa face să se nască în noi, de la început, caritatea". În sfârşit, aceeaşi notă apare în capitolul VI, *Despre justificare*: „Ei mai caută, tot zadarnic, o altă subtilitate: că suntem justificaţi doar de credinţă, care săvârşeşte acţiuni prin caritate. Dar noi susţinem, împreună cu sfântul Pavel, că nici o credinţă nu poate justifica dacă nu e unită cu caritatea; dar această credinţă nu-şi trage virtutea de justificare din caritate; apoi, ea nu justifică pentru nici un motiv, nefăcând decât să ne pună în legătură cu dreptatea lui Isus". Texte ca şi cele de mai sus ne apar suficient de grăitoare[333a].

Or, Rabelais scrie zece rânduri importante, cu o grijă izbitoare, prin care încheie în mod demn epistola solemnă din *Gargantua*. Dacă ar fi pătruns de doctrina luterană ar folosi el oare o formulă pe care o ştie, desigur, ortodoxă, dar pe care o mai ştie, fără nici o îndoială, străină şi ostilă gândirii lui Luther? Putem, ba chiar trebuie să ne punem această întrebare. Cu toată prudenţa, de altfel, şi cu grijă pentru nuanţe. Să dăm doar un exemplu: dacă deschidem

Dialogul lui Juan de Valdès[3], aşa cum ni l-a restituit Marcel Bataillon graţie unei fericite descoperiri, vom găsi în el o aluzie la acea credinţă „pe care teologii o numesc formată", lucru ce confirmă cu limpezime că pentru Valdès, care, înainte de a se îndepărta de primul său maestru şi a se apropia de Luther, era, în 1529, încă erasmizant, credinţa se reducea la *fides formata*, însufleţită de *caritas* şi manifestându-se astfel ca izvor al actelor de merit[334a]. Să-i aplicăm lui Rabelais, tot în legătură cu acestea, o remarcă a lui Marcel Bataillon: Valdès, scrie el în Introducerea sa la *Dialog*, nu putea fi luteran din moment ce-l considera pe Erasm ca pe un mare învăţat, un adevărat teolog"[335a].

Credinţă făcută din caritate? Formula nu are rezonanţă luterană. După cum ne-o arată foarte limpede Juan Valdès, ea nu-i repugnă unui evanghelist erasmizant, chiar dacă, pe de altă parte, acesta îl admiră pe Luther. Nu e pentru prima dată când analizele noastre ne conduc la astfel de concluzii. Să fie ele excesiv de minuţioase? În orice caz nu credem că sunt de o originalitate insolită. Atunci când teologii se apleacă, cu o grijă meticuloasă, asupra celor pe care-i numim uneori reformatorii de dinaintea Reformei, - atunci când, de exemplu, examinează cu lupa convingerile unui Jean Pupper de Goch, care a scris în 1473 un tratat *Despre libertatea creştină*, tipărit doar în 1521, şi a cărui doctrină, ca şi titlul, de altfel, părea că-l anunţă pe Luther prin numeroase elemente, ce au ei în vedere pentru a stabili concordanţa sau discordanţa reală a celor două teologii, dintre care prima era inspirată de un augustinism al cărui gust, în lumea monastică, nu-l avea doar Jean de Goch? Analiza lor va descoperi printre formulele în aparenţă strict luterane vestigiile tenace ale unei noţiuni catolice a meritului. „Doar harul lui Dumnezeu îi aduce omului meritul. Cu toate acestea, Dumnezeu nu vrea să aibă de-a face decât cu sufletul care poate să-şi pună meritele în valoare"[336a]. Şi, de altfel, când Jean de Goch distinge *fides informis* de *fides caritate formata*, adică „o credinţă care nu a devenit ea însăşi de o credinţă care nu mai e cu totul ea însăşi", se îndepărtează net de concepţia reformatorilor. Criteriu pe care nimeni nu s-a gândit încă să-l utilizeze când e vorba de Rabelais. Cel ce îl practică e îndreptăţit să conchidă: *Fides caritate formata* e o formulă străină gândirii lui Martin Luther. Formulă familiară unui bun număr de evanghelişti, între 1530 şi 1536, şi de asemenea unui bun număr de cititori şi de pioşi discipoli ai lui Erasm.

V. PROBLEMA FAPTELOR BUNE

Să mergem mai departe. Cum e tratată în romanul rabelaisian dificila chestiune a cooperării omului la propria-i mântuire, problema bunelor fapte şi lucrări? E inutil să arătăm în ce măsură ea se leagă de problema justificării, a meritelor, a harului. Pentru cel ce abordează textul lui Rabelais de-a dreptul,

frontal. impresia ce se poate forma e lipsită însă de claritate. La prima vedere, suntem înclinaţi să credem că totul se petrece ca şi cum, pe un fond nediferenţiat de doctrină catolică, ar fi aplicate două sau trei „motive“ luterane destul de ţipătoare, tratate viguros. E oare îndreptăţită această impresie?

În scrierile rabelaisiene anterioare lui 1535 întâlnim apeluri foarte energice adresate unui Dumnezeu ce împarte dreptatea şi răsplăteşte oamenii ţinând seama de strădania către perfecţiune a fiecăruia. Unii dintre logicieni sau dintre teologi - dar nu e acelaşi lucru? - nu ar pierde ocazia de a denunţa în acele formule o concepţie străină reformatorilor, care li-e odioasă chiar. Căci e adevărat că, în ochii lui Luther, cea mai gravă eroare şi cea mai primejdioasă pentru pacea sufletului, ca şi pentru viaţa creştină în întregul ei, e încercarea de a face din Dumnezeu o dreptate imanentă şi de a vedea în el pe Judecătorul Suprem ce săvârşeşte pedepsirea sau iertarea păcatelor puse cu grijă pe socoteala fiecăruia dintre noi. Or, când Ulrich Gallet îi reaminteşte lui Picrochole că toate faptele umane vor ajunge la judecata cea din urmă fără ca vreuna să-i poată fi ascunsă lui Dumnezeu şi când îl invocă, împotriva regelui brutal şi criminal, pe Dumnezeu atotstăpânitorul, „ce împărţeşte dreptatea după faptele noastre“, se pare că aceste formule produc un ecou net tradiţional. E bine însă să ne ferim de orice exces în afirmaţii. Textele prin care putem sprijini astfel de concluzii sunt destul de puţin numeroase; şi apoi, sunt fraze de roman...[337a]

Iată, dimpotrivă, un pasaj deosebit, deja citat mai sus: „Ajută-te tu însuţi, şi cerul te va ajuta“, spun făţarnicii. În realitate, ajută-te, diavolul îţi va rupe oasele: acesta e adevărul! Ce chietism curios, suntem ispitiţi să spunem, la cel ce l-a închipuit şi l-a creat pe fratele Ioan, sau, dacă preferaţi, la apostolul mânecilor suflecate peste braţele nervoase! Şi iată acum celălalt pasaj asupra liberului arbitru şi a simţului propriu al lui Picrochole „care nu poate fi decât rău dacă nu e condus de harul lui Dumnezeu“. Suntem tentaţi să socotim acest pesimism ca fiind luteran; nu e el însă surprinzător la optimistul din Telem, la apologetul telemiţilor, pus în mişcare de imboldul ce-i împinge la fapte bune pe oamenii „liberi şi născuţi într-o bună condiţie“?

E vorba oare de o contradicţie? Oare teologul Rabelais schimbă neprevăzut vorba, ca un şcolar? Să nu uităm însă că, în această dezbatere, ne aflăm pe terenul credinţei, care nu e străbătut de pure concepte. Şi să nu ne închipuim că gândirea didactică a teologilor pătrundea, pe acea vreme, - vreau să spun în marile secole clasice ale Evului Mediu, al XII-lea, al XIII-lea, al XIV-lea, ca şi al XV-lea şi al XVI-lea, veacuri de declin şi de destrămare - gândirea intuitivă, nu numai a simplilor credincioşi, dar chiar şi a predicatorilor şi a teologilor. Contradicţie? Nu avem decât să ne gândim la Luther, la însuşi Luther tratând astfel de chestiuni. Se contrazice, se pierde în raţionamente... El, care a spus atât de categoric că omul nu face fapte rele împotriva propriei sale voinţe, că le săvârşeşte cu necesitate, spontan şi pe deplin voluntar - că e, aşadar, prin însăşi natura sa coruptă, supus necesităţii de a comite răul - nu are uneori aerul că recunoaşte,

ascunsă în străfundurile naturii umane, o înclinaţie morală, *recta ratio, buna voluntas*[4] sau, cum scrie în prefaţa *Epistolei către romani*, o dispoziţie îndreptată spre faptele bune pe care Dumnezeu o descoperă în adâncul sufletului omenesc? Nu scrie el, în *Marele Catehism*, că cele zece porunci sunt gravate în inima omului, fiind aşezate acolo de natură? Nu admite el că există o nevoie intuitivă a raţiunii umane de a face binele şi de a ne aduce salvarea când identifică Decalogul cu legea naturală? În sfârşit, el, care-şi bate joc cu vehemenţă de pretenţiile profanatoare ale omului ce se laudă că cooperează cu Dumnezeu la opera de mântuire, nu vede în noi, uneori, pe colaboratorii unui Dumnezeu care, neputând acţiona singur, ne face cinstea de a ne chema să ne străduim împreună cu el? Astfel, remarcă un teolog, se pare că „pe lângă starea de spirit religioasă pe care avem obiceiul să o semnalăm la Luther, mai există una în care el pare a admite colaborarea omului la îndeplinirea intenţiilor lui Dumnezeu“[338a].

Apare aşadar, la acelaşi om, o coexistenţă a tendinţelor opuse ce-l trag când într-o parte, când în cealaltă; dar mai apare şi altceva. Ca întotdeauna, jocurile anacronismelor se fac simţite. Căci la urma urmelor, revenind la Rabelais, textele ar trebui citite lăsându-ne deoparte ochelarii moderni, ochelarii noştri de astăzi. Ar trebui să ne punem ochelari ce se purtau odinioară. Câte nu ar fi de spus în legătură cu sensul pe care-l atribuim atâtor texte rabelaisiene - şi în primul rând vestitului text: „oamenii liberi, născuţi într-o bună condiţie, bine educaţi, în măsură să aibă conversaţii frumoase, au prin propria lor natură un instinct şi imbold ce-i împinge fără încetare spre fapte virtuoase, îndepărtându-i de vicii...“ - Natură?

Suntem atât de pătrunşi de speculaţii biologice încât acest singur cuvânt e de ajuns pentru a ne produce tulburare. Îl înzestrăm de îndată cu o majusculă. Şi recunoaştem în el, fără întârziere, Natura naturaliştilor, acea divinitate şi rivală a Dumnezeului teologilor, şi acel idol (împreună cu Viaţa) al erei biologice. Suntem desigur perfect liberi să o socotim astfel pe cont propriu. Dar nu e firesc să-l târâm şi pe Rabelais pe urmele noastre. Aceasta pentru că Rabelais, când scrie „natura“, în pasajul ce ne reţine atenţia, nu se referă la „forţele spontane“ pe care ştiinţa le are ca rezultat, sau ca obiect, să le supună şi să le disciplineze. El nu înalţă, în faţa Dumnezeului teologilor, un idol care, uzurpând puterile ce-i sunt recunoscute acestuia, ar propune oamenilor ca ideal jocul de nevoi şi de instincte ce constituie, cum spunem noi, voinţa de a trăi. Aşa spunem noi; dar Rabelais nu putea şi nici nu voia să spună sau să creadă ceva de acest fel.

Oricât ar fi fost el, pe vremea sa, de naturalist, îndreptat spre lectura lui Pliniu şi a lui Teofrast, luând tot ce se putea lua din aceştia şi urmărind zbenguiala balenelor în golful Gasconiei, fiind şi doritor de a dobândi, prin disecţii repetate, o mai bună cunoaştere a celeilalte lumi care e omul, el nu putea filosofa în maniera lui Spencer[5] sau, dacă vreţi, a lui Haeckel[6]. Filosofa pur şi simplu ca Aristotel. Credea, precum acesta, că virtutea e o obişnuinţă, o bună obişnuinţă, cea de a acţiona conform condiţiei de om - *secundum naturam*[7]: ceea ce vrea

să zică conform *propriei* naturi, nu conform naturii în general, care, de altfel, e o zeiţă mai degrabă supusă constrângerilor decât liberă. Ba mai mult: conform legilor naturale, lucru ce nu înseamnă conform legilor Naturii. Despre acestea din urmă, Rabelais nu avea idei mai clare şi mai limpezi decât contemporanii săi. Refuza, de altfel, cu energie, să recunoască prefigurarea acestor legi în „influenţele" exercitate de aştri şi de speculaţiile „deterministe" ale astrologilor.

Rabelais filosofa împreună cu Aristotel. Dar l-a citit şi pe Platon. L-a citit şi l-a recitit. Aşadar, nu traducea doar, precum Aristotel, „conform naturii" prin „conform raţiunii", având în vedere că natura omului e de a fi esenţialmente raţional - altfel spus, în limbaj aristotelician, pentru că forma omului e sufletul său raţional; mai traducea, precum Platon, „conform raţiunii" prin „după voinţa lui Dumnezeu", căci Dumnezeu e autorul raţiunii. Dacă vreţi, putem spune „chiar după raţiunea lui Dumnezeu". A unui Dumnezeu care merge drept înainte pe calea lui, urmat de Dreptatea ce-i atrage după sine pe oamenii ce vreau să-i fie asemănători şi a căror răsplată e fericirea de a trăi cu dreptate printre cei drepţi. Dar Dumnezeu îi părăseşte pe cei ce socotesc că pot să conducă singuri. La un moment dat, aceştia pot avea succese, sau aparenţe de succese; dar în curând Dreptatea se va răzbuna şi îi va pierde, pe ei, visele lor, ţara lor, pe cei ce le ţin partea. Dreptatea îl părăseşte pe Picrochole: Cartea Legilor îi dă lui Rabelais asigurarea formală în legătură cu aceasta (IV, 716, c, d).

Atunci, Rabelais e elenizant şi nimic mai mult? Câtuşi de puţin! În pasajele de mare rezonanţă ale operei rabelaisiene găsim tot ce am evidenţiat până acum; mai găsim însă şi altceva. De exemplu, speculaţii creştine asupra harului, care dă numai el preţ şi valoare faptelor şi acţiunilor umane - şi măsură sensului şi libertăţii acestora. Mai departe, colac peste pupăză, apare echivocul pe care îl întreţine de secole cuvântul *natură* aplicat omului. Pe de o parte, natura reprezintă ansamblul proprietăţilor fundamentale ce servesc pentru a-l defini, în consecinţă tot ce, în el, e instinctiv, înnăscut, spontan - fie în raport cu Dumnezeu (aici avem opoziţia dintre natura coruptă şi har), fie în raport cu umanitatea (distincţia între starea naturală şi starea de civilizaţie): într-un cuvânt, „natura" desemnează, în acest sens, tot ceea ce, în om, caracterizează specia. Pe de altă parte, natura reprezintă temperamentul fiecăruia dintre noi, ceea ce face ca unul sau altul să fie diferit de vecinul său, ceea ce-l face el însuşi, un anume om, şi nu doar un oarecare. Împotriva acestor echivocuri, aşa cum arată analizele noastre, suntem perfect pregătiţi. Cu toate acestea, le perpetuăm, ne împăcăm cu ele, vorbim curent (în vreme ce confundăm cele două sensuri sau alunecăm de la unul la celălalt) de tratament curativ sau pedagogie „conforme naturii"... Cu atât mai mult făceau acest lucru oamenii secolului al XVI-lea, care nu-i aveau ca maeştri în filosofie nici pe Descartes şi nici marea stirpe a experţilor în disecţii filosofice ce au dat naştere *Discursului asupra metodei*. În ce-i priveşte, ei gândeau ca Platon şi Aristotel, remaniaţi şi aduşi la o formă mai mult sau mai puţin creştină de scolastici - a căror strădanie Rabelais şi

contemporanii săi o respingeau, fără a reuşi să se elibereze de ea. În orice caz, nu trebuie să credem că *physis*, în textele greceşti, sau *natura*, în textele latine, ofereau mai puţine sensuri diferite sau, dacă vrem, contradictorii, decât Natura textelor pe care le analizăm. Omul secolului al XVI-lea nu era însă deloc înarmat pentru a putea sesiza astfel de contradicţii.

Contradicţii... Pronunţăm acest cuvânt umflându-ne obrajii, cu o mândrie pedantă. Ar fi mai nimerit să ne oferim o petrecere intelectuală, considerând toate tendinţele caracteristice acestei epoci tulburi, înnoitoare şi fertilă, în înfruntările lor fireşti, într-o vreme când se agitau într-un haos confuz - încercând, de bine de rău, să se despartă una de cealaltă - religia naturalistă a Renaşterii şi cea revelată a Reformei.

VI. JUSTIFICAREA, CRITERIU DELICAT

Iar acum să ne întoarcem la criteriul criteriilor, la acea justificare prin credinţă care a fost, aşa cum spune toată lumea, principiul formal al Reformei. Ce gândea oare Rabelais despre aceasta? Ce teză a susţinut el?

Tot ce putem spune, sprijinindu-ne pe texte destul de puţin explicite, sunt următoarele: cele trei-patru fraze ce se referă de departe, ba chiar de foarte departe, la complexul de probleme pe care-l numim justificare, dacă sunt comparate cu o doctrină teologică coerentă şi sistematică - desigur, nu cu efuziunile lui Luther ce lasă să-i vorbească inima, ci cu doctrina pe care teologii zeloşi o numesc luterană, dar numai după ce au curăţit-o, degajat-o şi despărţit-o de neclarităţi şi de elemente neelaborate - aceste câteva fraze nu au rezonanţă reformată decât intermitent şi cu momente de eclipsă. Ce ne interesează e, totuşi, de a şti dacă toţi reformatorii profesau, în jurul anului 1532, în legătură cu aceste probleme, doctrina lui Luther, ce urma să fie reluată de Calvin.

Îl vom lăsa deoparte de Lefèvre, ce negociază, în comentariul său asupra epistolelor pauline, un concordat precaut între credinţă şi faptele bune: „Căci credinţa nu merită mântuirea de una singură, ca şi bunele lucrări, de altfel. Faptele ne pregătesc şi ne curăţă sufleteşte: credinţa deschide drumul către Dumnezeu, care ne justifică şi ne absolvă de păcate, numai el. Bunele lucrări ne fac mai buni; credinţa ne converteşte; justificarea ne luminează“[339a]. Dar ce spune Farel? În faimosul său *Sumar*, care, între 1530 şi 1540, a făcut atât de mult pentru succesul ideilor reformate, profesează, desigur, că omul are nevoie de a fi ocrotit de dreptatea lui Isus pentru a putea îndrăzni să se prezinte în faţa lui Dumnezeu: dar trece destul de repede peste acest punct al doctrinei, atât de important în ochii lui Luther. Heyer foloseşte (p. 49) o formulă mai atenuată pentru a se face înţeles: ea e cu atât mai grăitoare. „Acest punct de vedere, scrie el, deşi puţin dezvoltat, nu-i e străin lui Farel. El ne sfătuieşte, în *Sumar*, să ne punem toată încrederea în Isus şi în dreptatea lui.“ Recomandare cam pripită,

care ne îndepărtează de magnificele dezvoltări ale unui Luther ce orchestrează, cu obişnuitul lui fast, tema simplă a justificării. Să trecem la un alt text, nu mai puţin vestit, rezumatul conţinutului Cărţilor Sfinte, tipărit pe o pagină întreagă, în fruntea Bibliei lui Martin Lempereur, în 1534[340a]: vom putea face, şi în acest text, observaţii asemănătoare.

Justificarea e expusă cu claritate, dar pe scurt, în termeni mai degrabă concilianţi. „Suntem justificaţi graţie credinţei şi încrederii noastre în Isus Cristos, lucru ce se vede prin lucrările de binefacere ce le săvârşim şi prin faptul că suntem îndemnaţi să le facem mai departe. Ceea ce vrea să spună că Părintele ceresc ne socoteşte printre cei drepţi şi vrednici de harul său, uitându-ne păcatele şi nemaisocotindu-ni-le ca atare." Iată ce-i putem spune lui Picrochole, şi de asemenea lui Ulrich Gallet. Am notat însă în trecere fraza asupra lucrărilor caritabile prin care se manifestă credinţa. Grija de a acorda faptelor bune şi carităţii un loc considerabil în viaţa creştină e o caracteristică foarte franţuzească la acea dată. Rezumatul conţinutului Cărţilor sfinte dezvoltă pe larg această indicaţie: „Prin bunele noastre lucrări şi fapte, ni se explică (în vederea cărora ne-a pregătit Cel de Sus), arătăm că avem, fără putinţă de tăgadă, vocaţia harului: iar cei ce nu le săvârşesc dovedesc a nu avea nici o credinţă în Isus Cristos.". Farel vădeşte aceleaşi tendinţe, dacă analiza lui Ch. Schmidt e corectă: „Principiul fundamental care rezumă toate opiniile teologice e acesta: nu suntem justificaţi decât printr-o credinţă ce lucrează prin mijlocirea carităţii." Gérard Roussel spunea: o credinţă ouvrante par charité (ce produce opere prin caritate), ceea ce înseamnă exact acelaşi lucru: „acolo unde se găseşte credinţa vie, producătoare de opere caritabile, se află şi respectul tuturor poruncilor"[341a].

Desigur, doctrina sfântului Pavel nu e simpla afirmaţie (I Cor., 13,3,13) că binefacerea e superioară credinţei şi speranţei (afirmaţie pe care, fie spus în paranteză, e curios să-l vedem pe Calvin, într-unul din pasajele citate mai sus, punându-le-o în socoteală, cu dispreţ, doctorilor de la Sorbona). Dar, se pare, e doctrina sfântului Augustin: „Fără caritate, credinţa poate exista, dar nu serveşte la nimic"[342a]. E însă atât de grea trecerea de la asemenea formule la cele scolastice - la *fides caritate formata*, reluată de Gargantua, mai ales dacă e adevărat că aceasta nu semnifică, aşa cum pretindea Luther, că virtutea binefacerii completează o credinţă ce ar rămâne, fără ea, incompletă, ci faptul că această caritate, departe de a modifica esenţa credinţei sau de a-i schimba substanţa, îi conferă o perfecţiune mai mare, o uneşte cu scopul ei ultim şi o face plină de merite?[343a]

Să ne ferim de prea multă stricteţe. Să nu folosim cu o rigoare prea puţin subtilă cele două criterii pe care le-am reţinut din analiza lui H. Hauser. Şi să notăm apoi evidenta superioritate a primului asupra celui de-al doilea. Evanghelia, singurul izvor al credinţei: da, aşa e, aceasta e esenţialul. Justificarea? E o chestiune controversată, şi care va rămâne multă vreme astfel. Nu-l vom vedea, în 1541, la colocviul de la Ratisbonne, pe cardinalul Contarini propunându-le

lui Melanchton şi lui Bucer - care au acceptat propunerea - o formulă de unire socotită ca fiind catolică şi corectă de Morone, Eckius, Gropper, Pflug? Doctrina luterană era deci susceptibilă, în legătură cu acest punct, de atenuări, iar cea catolică de modificări! Să folosim numai cu precauţii, într-un diagnostic al opiniei, afirmaţiile despre justificare ale unui creştin din prima jumătate a secolului al XVI-lea. Nu numai teologia giganţilor lui Rabelais, confruntată cu doctrina lui Luther sau, posterior, cu cea a lui Calvin, poartă mărturie despre evidente divergenţe în convingeri, ci (mai e oare nevoie să o spunem din nou?) întreaga teologie, totodată îndrăzneaţă şi - uneori - timidă a celor care, în Franţa anilor 1530-1535, îşi caută vocaţia pe căi noi, spre care îi îndeamnă spirite puternice şi înclinaţiile liberale ale unui veac însetat cu furie de independenţă.

VII. RABELAIS ŞI TREBURILE DIN GERMANIA

Din fericire, începem să cunoaştem ceva mai bine această poveste încurcată. Lucrul îl datorăm cărţii lui Moore, care, reluând şi prelungind sugestiile preţioase ale lui N. Weiss, transpunându-le de asemenea pe un alt teren, ne îngăduie să întrevedem ceva din marea strădanie care a trebuit să fie făcută, care s-a şi făcut, dar pe care caracterul ei clandestin a ţinut-o multă vreme ascunsă[344a].

Avem o serie de indicaţii, de altfel insuficiente după părerea noastră, asupra influenţei şi acţiunii exercitate în afara Germaniei, în ţările de limbă franceză, de apelurile lui Luther. Această puternică voce, ale cărei chemări au răsturnat, în Germania, atâtea ziduri, a fost percepută, în ecourile ei, şi în Franţa, şi nimeni nu poate contesta lucrul acesta. Scrierile în latină ale reformatorului circulau pretutindeni în regat, înainte ce vama intelectuală să-şi impună restricţiile. Astăzi ştim, cu detalii chiar, în ce fel, pe ce căi şi cu ce precauţii librari suspecţi importau, cu grămada, o întreagă literatură eretică: în fruntea lor se găseau : Jean Schabler, la Paris, şi Jean Vaugris, la Lyon. Cunoaştem rolul *Scutului de la Basel*[345a], activitatea lui Froben, aviditatea cu care publicul îşi smulgea din mâini scrierile novatoare, înclinaţia lui Lefèvre d'Etaples pentru acestea, de asemenea ale grupului de la Meaux şi, în cele din urmă, ale unei prinţese ca Margareta de Navara. În acelaşi timp, teologi duşmani ai lui Luther popularizau, pentru a le respinge, ideile subversive ale lui Augustin revoltatul. Arderile publice de cărţi tipărite în Germania şi în Renania, îndârjirea celor ce le urmăreau, ca şi entuziasmul vizibil al celor ce le pot cumpăra mărturisesc o difuzare considerabilă a scrierilor luterane în Franţa acelor vremuri. A cunoscut Rabelais această literatură? Nu există nici o îndoială că da.

Fără a merge mai departe, să ne întoarcem la celebrul capitol VII din *Pantagruel*: chiar acolo vom găsi catalogată libraria Sfântului Victor. În toate

articolele, sau aproape, vedem curiozitatea pasionată cu care tânărul Rabelais a urmărit drama din statele germane.

Mai întâi afacerea Reuchlin - Reuchlin care, spre 1475, preda la Orléans. Iată-i, unul după celălalt, pe toţi eroii războiului Cabalei, reali şi închipuiţi: pe magistrul Ortuinus (pe numele său maestrul Hardouin de Graës), teolog de renume; pe magistrul Jacobus Hocstrates, altfel spus vestitul dominican şi inchizitor Hoogstraeten, din Köln; apoi pe magistrul Lupoldus Federfusius din *Epistolae obscurorum virorum (Scrisorile bărbaţilor obscuri)*; în sfârşit, pe toţi doctorii din Köln intraţi în bibliotecă cu *Tarraballationes adversus Reuchlin (Bombarde îndreptate împotriva lui Reuchlin)*. Să mai reţinem că, în plus în Prologul lui *Gargantua*, Alcofribas îşi bate joc de cei ce demonstrează că Ovidiu oferă, în *Metamorfoze*, o prefigurare simbolică a tainelor creştine: în fruntea lor apare un frate Lubin, ataşat cu patimă de acest fel de apropieri. Or, în *Scrisori* (VI,42), Fr. Dollekopfius se laudă că ar cunoaşte *unum librum quem scripsit quidam Magister noster Anglicus de Ordine nostro...super librum Metamorphoseon Ovidii, exponens omnes fabulas allegorice et spiritualiter*[8] Iar când Janotus îşi porneşte raţionamentul: *Omnis clocha clochabilis... Ergo gluc!*[9] conchide el (*Gargantua*, XIX). Dar în *Scrisori* (II,69) avem: *Quicquid ipsi non intelligunt, hoc comburunt: Ergo...*[346a;10]

Ce se întâmplă însă cu „afacerea Luther“? Într-una din excelentele sale note inserate în Catalog, în ediţia *Operelor*, Plattard semnalează faptul că disputele celor din Köln şi gâlceava celor de la Sorbona cu umanismul „îşi au ecoul în acest episod“. Într-adevăr. De asemenea şi certurile în jurul luteranismului, pe care el le uită. Căci iată-l pe maestrul Palatului Sacru, dominicanul tomist Silvestro Mazzolini de Prierio care, oferit lui Luther ca judecător de către papă, a scris imediat (în 1518) împotriva judecatului un violent şi mediocru *Dialogus...de Potestate Papae (Dialog...despre puterea papei)*. De altfel, tiparniţele din Lyon scoseseră la iveală şi scrierea lui, *Aurea Rosa super Evangelia (Trandafirul de aur asupra Evangheliei)* în 1524 şi 1528; aceeaşi tiparniţă avea să scoată o altă lucrare a sa, *Summa Silvestrina (Compendiul papei Silvestru)*, în 1524 şi 1533[347a]. Iar în Catalog, Rabelais nu pierde ocazia de a-l expedia pe „bunul nostru maestru“ printre clondirele sale teologice.

Iată acum un personaj considerabil, Jacques de Vio din Gaète, dominican şi cardinal tomist. În octombrie 1518, a încercat să-l readucă pe Luther în sânul Bisericii. Tiparniţele franceze, cele din Lyon ca şi cele din Paris, nu neglijează nici una din operele lui: revăzută de J. Daniel, *Summa Caietana (Compendiul lui de Gaète)* apărea la Lyon în iulie 1530; în 1533 şi 1539 era imprimată din nou, tot acolo; *Psalmii lui David* apăreau la Paris în ianuarie-februarie 1532, prin grija lui Josse Bade; în mai, ieşeau de sub tipar *Evangheliile* comentate, şi, tot în mai, *Epistolele pauline*[348a]: o adevărată avalanşă. Nu ne vom mira văzând că biblioteca mănăstirii adăposteşte cărţele trebuincioase pentru

a-i sprijini gândirea şchiopătândă: *Les Hénilles de Gaietan (Poveştile de adormit copiii ale lui Gaietan)*.

În sfârşit - pe lângă Hoogstraeten, deja amintit, ce a intervenit şi el în afacerea Luther (în 1526, a publicat, la Köln, *Disputationes contra lutheranos, Dispute cu luteranii)* - iată-l pe duşmanul principal al lui Luther la începuturile carierei sale. E tot dominican, şi poate că Rabelais, fost franciscan, se bucura în chip deosebit de frumosul palmares al fraţilor predicatori. Îl cheamă Hans Maier, e de la Egg-sur-Günz, în Suabia, şi îl cunoaştem sub numele latin de Eckius ca pe teologul de la Ingolstadt, predicatorul de la Augsburg, avocatul familiei Fugger în cearta împrumutului cu dobândă, în sfârşit eroul disputei din 1519 de la Leipzig. Asemenea confraţilor săi, nu lipseşte din biblioteca mănăstirii. Rabelais îi atribuie un tratat simbolic asupra curăţirii cuptoarelor, *Manieres ramonandi fornellos (Metodă de curăţire a cuptoarelor)*, dar Gilles de Gourmont îi publicase la Paris, în 1531, cu puţin înainte, *Errorum lutheranorum CDIV Catalogus (Catalogul celor 404 de greşeli luterane)*, ce poate fi găsit la Biblioteca Naţională (Res. D 80059) şi al cărui titlu rezumă întregul program al lucrării.

Prierias, Gaietan, Eckius, toţi protagonişti ai dramei luterane, răspund la apel, după cum se vede. Cât despre teologii parizieni, pe care îi citează frecvent Rabelais, sunt duşmani declaraţi ai lui Luther şi s-au ridicat împotriva acestuia prin scrierile lor: de la Noël Beda cel tare în pântec, autorul cu înaltă pregătire al unui substanţial tratat *De optimitate triparum (Despre excelenţa intestinelor)*, până la Nicolas Du Chesne, adversarul însuşi al lui *Pantagruel*, şi la Pierre Cousturier, zis Sutor, neistovit autor al unor tratate prolixe: cartea sa din 1525, *De traslatione Bibliae (Despre traducerea Bibliei)*, e o apologie a Vulgatei urmată de o denunţare în regulă a criminalilor (în frunte cu Erasm şi Lefèvre) ce-i măgulesc pe cei slabi de minte, coborând până la înţelegerea lor la nivelul Scripturilor; în *Novos Anticomaritas (Împotriva noilor duşmani ai cultului Fecioarei)*, apărută la începutul lui 1526, nu se leagă doar de duşmanii cultului Fecioarei, ci şi de detractorii sfinţilor; *Apologia adversus damnatum Lutheri haeresim de votis monasticis (Apologia împotriva blestematei erezii a lui Luther despre legămintele călugărilor)*, publicată ceva mai târziu (1531), pare a fi prototipul unei alte apologii, pe care Rabelais o va găsi pe rafturile de la Saint-Victor: *adversus quemdam*, spune el, *qui vocaverat eum fripponnatorem - et quod fripponnatores non sunt damnati ab Ecclesiae*[11]. Or, Luther fusese şi el *damnatus ab Ecclesiae*, deoarece denunţase sarabanda profiturilor scoase din vânzarea indulgenţelor, ca şi trucurile agenţilor fiscali romani, *fripponnatores non damnati*[12], acei Bulişti, Copişti, Scriptori, Prescurtători, Referenţi şi Meşteri ai datărilor cu care, într-o bună zi, Rabelais va avea de-a face personal: toţi erau versaţi în arta de a scoate sume de bani din pungi, ca nişte marsupii, şi de a pune apoi la adăpost profitul iertărilor distribuite, aşa cum ne arată cu uimire episcopul Boudarin în lucrarea sa *De emulgentiarum profectibus Enneades*

novem, cum privilegio papali (Nouă Eneade despre progresele mulgerilor, împreună cu privilegiul papal) de la Saint-Victor. Iată-l, aşadar, pe Rabelais luând poziţie; el, care, pentru a vedea creştinătatea, nu-şi pune ochelarii pelerinului roman, şi pe care nu l-a convertit *Apologia lui Marforio îndreptată împotriva celor ce spun că măgarul papei mănâncă doar la ore fixe*, se situează cu hotărâre, prin astfel de titluri, de o ironie mişcătoare, în tabăra protestatarilor[349a]. Cu câteva menajamente, totuşi: nimeni nu a remarcat, lucru curios, că nu spune nimic şi nu-şi bate joc de cel mai activ dintre oponenţii francezi ai lui Luther: Josse Clictove, fost discipol al lui Lefèvre d'Etaples, trecut la ofensivă viguroasă împotriva novatorilor. Două dintre titlurile sale spun multe, cu toate acestea: în una dintre lucrări e vorba de *Cosmografia Purgatoriului*; iar alături de această importantă carte a lui Jabolenus, Pantagruel descoperă *De cagotis tollendis (Despre îndepărtarea bigoţilor)* fără indulgenţă (la singular) şi - nu se putea mai rău - *De auferibilitate Papae ab Ecclesia (Despre necesitatea înlăturării papei din Biserică)*, pe care Gerson a compus-o în vederea schismei. Dar fiul lui Gargantua nu se împotmoleşte, defel, în acest gen de precizări: ia formula în sensul absolut, dar nu preconizează nici un program.

De fapt, acest catalog e foarte atent la cele întâmplate în Germania: să nu uităm formula finală despre „impresiile din vestitul oraş Tübingen". E ceva surprinzător în asta? Desigur că nu, după frumoasa carte a lui Moore, *La Réforme allemande et la littérature française (Reforma germană şi literatura franceză)*. Şi aceasta nu din cauza paginilor rapide, dar foarte precise în formulări, pe care Moore i le consacră lui Rabelais (cap. XIV,p.306 şi urm.); şi nici din cauza paralelei pe care o stabileşte între fostul cordelier şi fostul augustinian, ci pentru că a arătat cu claritate importanţa legăturilor care-i uneau, în prima jumătate a secolului al XVI-lea, pe umaniştii şi teologii din Franţa şi din Germania. Or, spune excelent Moore la p. 318, Rabelais a frecventat mediile[350a] atinse de difuzarea pe scară largă, dar totuşi neprevăzută, a scrierilor lui Luther. „Şi cu toate că nu avem nici un drept să-i atribuim lecturi pe care probabil că nu le-a făcut niciodată, am comite o greşeală de metodă nesemnalând, în opera sa, tot ce pare a fi un ecou nu numai al doctrinelor zilei, ci chiar al învăţăturii directe a conducătorului Reformei."

Un ecou? În ce mă priveşte, de fiecare dată când recitesc cu ochiul istoricului *Gargantua* şi *Pantagruel*, mă opresc surprins, cu sentimentul brusc al unui suflu venit de departe ce trece peste proza lui Rabelais, nu doar o singură dată. Şi mă simt dator să mă reîntorc, fără voia mea, spre îndepărtatul Wittenberg al fostului frate Luther.

VIII. ECOURI LUTERANE ÎN OPERA RABELAISIANĂ

Ce-o fi cu acest straniu chietism, atât de puţin propriu temperamentului lui Rabelais, căruia pare a i se încredinţa uneori, în primele scrieri, ca unei influenţe

puternice? În vremea aceea a fost profesat, desigur, de un mare număr de credincioşi; dar Luther i-a dat o expresie remarcabilă, în repetate rânduri.

Iată, în rugăciunea lui Pantagruel constrâns să-l înfrunte pe Căpcăun (II, XXIX), un curios pasaj asupra credinţei, pasaj ce a reţinut şi atenţia lui Moore (p.315): credinţa e afacerea personală, un fel de „negustorie proprie", a lui Dumnezeu; ce nevoie are, aşadar, pentru a fi apărată, de ajutor omenesc, ori ca vreun rege, desfăşurând un zel ridicol şi sacrilegiu totodată, să-i ofere Atotputernicului neputinciosul său sprijin? Tradus astfel, cu forţă şi putere de convingere, sentimentul are ceva izbitor, iar ideea ce-l susţine nu e, în rest, deloc banală. Cum a ajuns ea la Rabelais? Vedem doar că ideile lui Pantagruel le amintesc destul de evident, în acest punct, pe cele ale tânărului Luther.

În primele sale scrieri, Reformatorul a spus-o de sute de ori, cu insistenţă: puterea laică nu are nici o îndreptăţire pentru a se amesteca în treburile credinţei[351a]. Că face indirect servicii Bisericii asigurâdu-i facilităţile dorite în vederea liberului exerciţiu al activităţilor sale - e limpede. Dar pot fi oamenii constrânşi să creadă? „Trebuie să ne mulţumim, spune Luther în chip expres, a face cunoscută Evanghelia şi a provoca credinţa. Dar trebuie să-i lăsăm fiecăruia libertatea de a răspunde sau nu acestei chemări... Nu e cazul nici să impunem administrarea sfintelor taine. Dacă cineva nu doreşte să fie botezat, n-are decât. Cel ce nu vrea să se împărtăşească să fie lăsat în pace, iar cel ce refuză spovedania are tot dreptul să o facă." Şi în vestitul tratat din 1523 asupra puterii laice: „Să vrei să-i impui cuiva vreo credinţă? E curată nebunie! Nimeni nu răspunde de faptul că el crede sau nu decât în faţa propriei conştiinţe. Şi cum o astfel de hotărâre nu poate aduce nici o daună statului, acesta nu are de ce se amesteca în ea: să-şi vadă doar de treburile lui." Dar nu trebuie oare cei mulţi să fie împiedicaţi de a cădea în erezie? -Nu, răspunde Luther cu îndrăzneală. Cel ce converteşte e Cuvântul lui Dumnezeu, nu paloşul împărătesc. Dacă Cuvântul nu obţine nimic, forţa va obţine şi mai puţin. Cine spune erezie spune putere a spiritului - iar aceasta nu poate fi lovită cu sabia, arsă cu focul, înecată în sânge. Dacă Cuvântul lui Dumnezeu luminează sufletele, toate ereziile şi greşelile vor dispare din ele. În ce-l priveşte, regele uriaşilor proclamă: „Pentru această treabă, Dumnezeule, nu ai nevoie de nici un sprijin, în afară de mărturisirea păcatelor şi de serviciul divin..."[352a]. Apare doar o diferenţă. Sfintei slujiri a Cuvântului, Rabelais îi adaugă, pentru apărarea credinţei, „sute de milioane de îngeri, dintre care numai unul, dacă ar voi, ar fi în stare să ucidă toţi oamenii şi să răstoarne cerul şi pământul, aşa cum s-a arătat altădată în faţa oastei lui Senaşerib". S-ar putea crede că e vorba de o ironie, dacă nu am avea în faţă seriozitatea evidentă a frazei ce urmează; ea cuprinde dorinţa lui Pantagruel: predicarea Evangheliei cu curăţenie sufletească, cu simplitate, în întregime.

Iată, însă, în ampla scrisoare a lui Gargantua către Pantagruel (II, VIII), evocarea vieţii oamenilor vrednici de mare cinstire, plină de prietenii şi de

convorbiri amicale: „Cu mila şi ajutorul cerului mărturisesc, întru totul, că vorbele mele n-au fost totdeauna fără păcat (căci toţi greşim, rugându-ne în fiecare zi lui Dumnezeu să ne ierte) - dar fara nici un gând rău au fost.". Unde am citit oare ceva asemănător? În Predica asupra celor două porunci a lui Luther, al cărei text latin a fost publicat în 1518 (Werke, 1883,I,394-521). Adevăraţii creştini, spune Luther, ştiu şi spun că sunt bieţi păcătoşi. Tot ce e bun în ei îl atribuie propriului lor merit, şi nu harului lui Dumnezeu. Şi totuşi...Dacă păcatele le sunt şterse, aceasta se datorează graţiei divine, nu meritelor lor...

Mai departe: iată paginile foarte frumoase pe care Rabelais le consacră problemei păcii şi a războiului. Lanson a arătat, în vremea sa, maniera cu totul franţuzească în care e tratată această importantă chestiune de morală socială. Şi de morală individuală. Luther s-a preocupat însă şi el, în tinereţe, de extinderea în domeniul politicii a principiilor moralei creştine. Chestiune delicată într-o vreme în care, din cauza multor adepţi câştigaţi de machiavelism, politica şi morala apăreau ca net opuse. Ştim de pildă cu câtă forţă acuză Luther papalitatea pentru favorizarea ideii nefaste că simţul onoarei şi fidelitatea faţă de propriul jurământ nu au ce căuta în politică; ştim cât e de indignat de practicile nunţiaturilor, gata întotdeauna, pentru sume de bani, să legitimeze posesiunile obţinute pe nedrept, să-i dezlege pe suverani de jurămintele făcute şi să anuleze alianţe. „Dumnezeu ne porunceşte să ne respectăm jurământul şi să ne ţinem de credinţa jurată chiar şi faţă de duşmani - iar tu îndrăzneşti să ne dezlegi de o aşa poruncă!" În predica asupra Bunelor Lucrări, în Tratatul asupra Puterii Laice şi îndeosebi într-un opuscul din 1526 consacrat examinării chestiunii „dacă meseria armelor nu e incompatibilă cu credinţa creştină", Luther rezolvă problema drepturilor şi îndatoririlor militare ale suveranilor exact în maniera lui Grandgousier. Războiul dus în vederea gloriei şi a cuceririlor e o crimă. Numai războiul de apărare e legitim. „Cel ce începe un război greşeşte întotdeauna; dreptatea cere ca el să fie învins şi pedepsit pentru că a scos sabia primul... Deus dissipat gentes qui bella volunt[13] (Ps.LXVIII, 31)".

Şi, încă ceva. „În toate ţările şi în toate timpurile, scrie Gargantua (cap.XL), bunii creştini s-au rugat lui Dumnezeu pentru sufletul semenilor lor, iar Dumnezeu, în necuprinsa lui milostenie, s-a îndurat să-i asculte..." Acestea sunt cuvintele sfântului Pavel, în *Epistola către Romani*, spune pe drept cuvânt ediţia *Operelor*. Aşa e: sfântul Pavel la care se referă expres Lefèvre d'Etaples în *Epistre comment on doibt prier Dieu*[353a] *(Epistolă despre cum trebuie să ne rugăm lui Dumnezeu)*, text tipărit în cartea de psalmi din februarie 1524. „Isus Cristos spune, în sfântul Pavel: nu ştim să ne rugăm cum trebuie: dar Duhul Sfânt se roagă pentru noi cu gemete de nedescris." Acest citat din Lefèvre ne îngăduie tocmai sesizarea specificului pasajului din Rabelais şi a accentului său propriu. Recitind frumoasa şi ampla frază pe care scriitorul o atribuie regelui uriaşilor, nu suntem oare tentaţi să ne reamintim că, încă din 1521, o mare voce declarase abolirea distincţiei nefaste între simplii laici, ce trăiau în lume, şi creştinii

aleşi de Dumnezeu, care, trăind în afara lumii, se roagă lui Dumnezeu aşa cum cere starea lor, în locuri speciale, la anumite ore şi într-un anumit mod ori după ceremonii deosebite?

„Prin Duhul Sfânt, scrie un teolog luteran, Robert Will[354a], analizând doctrina tânărului Luther asupra sacerdoţiului creştin - prin Duhul Sfânt, altfel spus prin imboldurile pe care le trezeşte în el cunoaşterea lui Cristos, creştinul are deschis drumul spre Dumnezeu. El recunoaşte în Acesta pe Tatăl ce-l adoptă. Se roagă. Pentru Luther, rugăciunea e una din expresiile sacerdotale ale libertăţii creştine..." Aderând astfel la Dumnezeu (a adera e un cuvânt rabelaisian), credinciosul justificat participă la dreptul primului născut ce aparţine stăpânului, la împărţirea sacerdoţiului Acestuia. Devine el însuşi stăpânul lui Dumnezeu, al Celui ce „împlineşte voinţa fiinţelor cu frica de El şi răspunde rugăciunilor pe care ele i le adresează". Nu avem în aceste rânduri un fel de comentariu, destul de precis, al textului rabelaisian?

În orice caz, în acest pasaj găsim altceva - şi mai mult - decât în satirele contemporane ale moravurilor monastice. În el, ca şi în cel care îl precede cu puţin - în reducerea la neant a rolului social al călugărilor, ce nu ară ca ţăranii, nu apără pământul ca soldaţii, nu vindecă bolnavii ca doctorii şi nu predică învăţătura creştină ca bunii predicatori evanghelici...

„Bine, spune Grandgousier, dar nu se roagă pentru noi? -Câtuşi de puţin, răspunde Gargantua..."[355a] Aici nu mai e pusă problema legămintelor monastice, ci o alta, cel puţin la fel de importantă: a sacrificiului unora pentru toţi, susţinută în doctrina reversibilităţii meritelor, care va găsi o largă audienţă în spiritul oamenilor din vremea Contra-Reformei. Şocat în simţul său de dreptate, Rabelais o respinge, în numele unui individualism foarte modern, cu accent luteran, ca în acest discurs al regelui învingător adresat învinşilor eliberaţi: „Aveţi grijă de familiile voastre, străduiţi-vă fiecare după propria-i chemare, daţi-le copiilor învăţătura cuvenită şi trăiţi aşa cum ne învaţă bunul apostol Pavel. Dacă veţi face astfel, veţi fi feriţi de cele rele de Dumnezeu, de îngeri şi de toţi sfinţii.".

IX. RABELAIS S-A APROPIAT DE EVANGHELIE: GRAŢIE CUI?

Iată cum complexitatea problemei ce ne preocupă apare, sperăm, la lumina zilei. A raţiunilor pentru, ca şi a raţiunilor contra. A afirmaţiilor novatoare. Nu doar moneda curentă a bravilor zeflemişti ce-şi bat joc de călugări, de iertarea păcatelor şi de fetele-n casă ale clericilor, ci Evanghelia proclamată izvor unic al credinţei; înjghebările umane, hotărârile doctrinale ale papilor şi ale conciliilor, chiar şi mărturiile Părinţilor Bisericii, întreg acest important bagaj e aruncat cu dispreţ. Cristos care a distrus Legea şi a cărui Evanghelie reprezintă Spiritul opus literei, Cristos identificat cu Dumnezeu. Dumnezeu e Mântuitorul nostru,

precizează Gargantua. Puterile mediatoare: Fecioara, sfinţii, le vedem aşezate într-un loc foarte umil... Monahismul e condamnat nu din cauza abuzurilor, ci în numele unui principiu ce nu e catolic. Sacerdotismul e atacat, şi el, în numele aceluiaşi principiu. Hegemonia celor ce-şi arogau dreptul de a administra şi a distribui oamenilor harul lui Dumnezeu e ameninţată, chiar răsturnată: Toate de mai sus sunt piese importante ale unui sistem religios pe care, în lumina decretelor tridentine, nu l-am putea, evident, considera ca fiind catolic. Iar peste toate, trece suflul luteran.

Rabelais s-a apropiat de Evanghelie, cum declară Calvin. În 1532, ca şi 1534, are deplina conştiinţă a acestui fapt. Se raliază, cu o sinceritate de care nimic nu ne îngăduie să ne îndoim, celor ce îşi găsesc în ea hrana spirituală. Serveşte cauza acestora prin *Pantagruel*, *Gargantua* şi celelalte mici scrieri ce i s-au păstrat; exprimă această cauză şi o pledează cu întregul lui talent. Ilustrează şi dezvoltă cu forţă unele dintre principalele teme ale novatorilor - nu toate, dar aproape toate. Fără iluzii? Iată marea problemă. Căci e posibil ca în anumite momente să ne înşelăm, cu perfectă bună-credinţă, asupra propriei noastre naturi - şi să ne credem, să ne numim evanghelic, chiar dacă suntem părintele, creatorul sau adeptul cel mai fidel al pantagruelismului...

Rabelais s-a putut numi şi crede evanghelic. În perioada tulbure a anilor 1530-1535, s-a putut situa de partea celor cu spirit înnoitor, care, douăzeci de ani mai târziu, aveau să recunoască, după o serie de schimbări, Geneva lui Calvin ca patrie spirituală. Dacă şi-ar fi analizat, însă, cu exactitate adâncimile spiritului şi ale conştiinţei, ar fi văzut tot ce îl despărţea de cei care au fost, cu adevărat, reformaţi. Vorba deşucheată? E şi aceasta, dacă vreţi. Ea nu-i înspăimântă însă deloc pe autorii pamfletelor destul de libere în ton ai literaturii polemice reformate. E vorba,însă, mai degrabă, de moralismul lui firesc, de locul important pe care-l rezervă idealului de perfecţiune morală proclamat fără încetare de personajele sale. Şi mai ales, de refuzul de a se lăsa obsedat de un păcat care mânjeşte totul şi perverteşte radical fiinţa umană, la fel de puternic ca şi respingerea spiritului de penitenţă. Uriaşii lui pot foarte bine să proclame atotputernicia Creatorului. Aceste trupuri pline de forţă şi aceste spirite ponderate nu cunosc, însă, în faţa măreţiei înfricoşătoare a Celui de Sus, genul de stupoare terorizată ce-l face pe Luther să se ascundă „asemenea unui bursuc printre crăpăturile stâncilor“, sau dreptatea unui Dumnezeu mai înspăimântător, în măreţia sa fără margini, decât diavolul pradă furiei...

Dar atunci se pune o întrebare. Evanghelia e singurul izvor al credinţei. Instituţiile umane sunt revocate. Toate aceste articole pe care le-am enumerat mai sus nu se regăsesc însă, ca un program de reformare viguros şi precis, în jurul anilor 1530, şi în opera altor oameni decât reformaţii? Rabelais s-a apropiat de Evanghelie. Dar cine l-a îndemnat să se facă, pentru o vreme, crainicul ei auzit? Oare s-a lăsat pătruns de ea doar sub influenţa şi prin acţiunea unică a Reformei şi a reformaţilor?

NOTE

[1] **Ulric Zwingli** (1484-1531): reformator elvețian, patriot, orator popular, teolog, umanist, șef militar și om de stat. A predicat Reforma înainte de Luther. A scris poeme alegorice și numeroase tratate (ex. *Despre credința falsă și despre cea adevărată*, 1525; *Despre Providența divină*, 1530), fiind și autorul unei traduceri în germană a Bibliei. Din 1525, la Zürich se aplică doctrina sa teocratică, ceea ce va aduce revolta catolicilor elvețieni, ce-i vor înfrânge trupele la Cappel, unde reformatorul va muri în luptă.

[2] *„Lucrările legii."* (lat.)

[3] **Juan de Valdès** (1490?-1541): scriitor spaniol, promotor al Reformei în țara sa. Autorul unui *Dialog al limbilor*, operă importantă a Renașterii spaniole.

[4] *„O judecată dreaptă, o înclinație spre bine a voinței."* (lat.)

[5] **Herbert Spencer** (1820-1903): filosof, biolog și psiholog englez, autor al unor lucrări de statistică socială și de sociologie descriptivă. Stabilește sensul evoluției de la omogen la eterogen prin îmbinarea evoluționismului biologic și a teoriei asociaționiste.

[6] **Ernest Haeckel** (1834-1920): biolog, partizan al transformismului. A încercat să stabilească existența unor ființe intermediare între vegetal și animal (monerii). „Legea lui H." este bazată pe ipoteza recapitulării filogeniei (=istoria formării speciilor) în ontogenie (=dezvoltarea individului).

[7] *„Conform naturii."* (lat.)

[8] *„O carte pe care a scris-o un oarecare magistru al nostru englez, la ordinul dat de noi... despre cartea Metamorfozelor a lui Ovidiu, în care expune toate povestirile alegoric și spiritual."* (lat.)

[9] *„Orice clopot bun de clopoțit...Așadar nimic!"* (lat.)

[10] *„Orice lucru pe care ei nu-l înțeleg, îl ard. Așadar..."* (lat.)

[11] *„Împotriva unuia care-l numise escroc - și fiindcă escrocii nu sunt condamnați de Biserică."* (lat.)

[12] *„Escroci care nu sunt condamnați."* (lat.)

[13] *„Dumnezeu împrăștie semințiile care vor războaie."* (lat.)

CAPITOLUL III

RABELAIS, ERASM ŞI FILOSOFIA LUI CRISTOS

În preajma lui 1520. pe când Rabelais. călugăr în mănăstirea fraţilor minoriţi de la Fontenay-le-Comte, studiază greaca şi încearcă să compună scrisori în această limbă: pe când îl are ca tovarăş pe cel ce avea să-l introducă pe lângă Guillaume Budé. pe numitul Pierre Amy care. „scăpând de capcana ce o constituia ordinul cerşetorilor", îşi va sfârşi zilele în afara mănăstirii. bănuit vehement de a fi aderat la Reformă - activitatea celor preocupaţi de problemele religioase şi de modalităţile unei înnoiri recunoscută de toţi ca indispensabilă oscilează între doi poli. E un du-te-vino între Luther şi Erasm.

Lucru important. adesea neglijat. ce explică totuşi multe dintre operele şi evenimentele timpului. În general. secolul al XIX-lea s-a aplecat prea puţin asupra lui Erasm. Nu l-a înţeles. pentru că îl cunoştea prea puţin. sau rău. Cum se poate justifica această lipsă de interes? Trebuie pus în cauză. fără îndoială, cultul succesului. înclinaţia de a se face ecoul victoriilor. a istoriografiei unei epoci în care forţele materiale se exaltă în dauna celor intelectuale.

I. UN ERASM AL ZILELOR NOASTRE

Istoric vorbind, Erasm face figură de învins; Luther şi Loyola[1]. de învingători: e un fapt. Între religia reformată. predicată cu ardoare de Luther. organizată cu stricteţe de Calvin. şi ceea ce am putea numi forma tridentină a catolicismului, religia umanistă a lui Erasm. „filosofia" sa a lui Cristos. a avut o eclipsă bruscă şi completă. oricare ar fi revirimentele pe care un viitor mai mult sau mai puţin apropiat i le-ar fi rezervat. Mai precis. schisma. condamnarea lui Luther la Roma. scena hotărâtoare de la Worms au sunat ceasul marilor intenţii ale lui Erasm. El nu-şi propunea. într-o vreme în care se găsea aşezat între religii ridicate fără cruţare una împotriva celeilalte, să formeze, într-o poziţie bine aleasă. la egală distanţă de două armate ce se înfruntau. o şcoală de înţelepţi hrăniţi în acelaşi timp cu suc antic şi cu măduvă evanghelică. împăcând astfel între ei. ca printr-o minune, catolicismul tradiţional, protestantismul înnoitor şi un minim

de raționalism critic. Voia ca oamenii de elită ce se vor fi inspirat din gândirea sa şi îl vor fi urmat în eforturile sale să prevină nu o schismă mortală, de care nu era vorba pe când a început (înainte ca Luther să-şi fi arătat intențiile) să-şi publice marile opere religioase, ci despărțirea dureroasă a două spirite făcute, pentru el, cu scopul de a se completa, a se pătrunde şi, în cele din urmă, a se amesteca în unitatea vie a unei filosofii a lui Cristos cu nesfârşite posibilități de dezvoltare şi de transformare: spiritul de adeziune respectuoasă şi încrezătoare la dogme, ce făcea tradiționala putere şi unitate a Bisericii.

A predicat şi a crezut posibilă, până în clipa schismei şi a eşecului definitiv al tentativelor sale de mediere, o reformă spirituală a Bisericii care să permită creştinilor de toate felurile să se simtă frați, în afara antagonismelor şi a anatemelor, şi care, repudiind subtilitățile inutile, curiozitățile superflue, deducțiile, interpretările şi construcțiile pe cât de tiranice pe atât de arbitrare ale unei teologii de o ridicolă suficiență, să aducă unirea în bună voință şi în dreaptă conştiință asupra unui mic număr de formule: cele ale simbolisticii din Apostoli, dacă nu se putea mai mult, interpretate cu candoare, ca să spunem aşa, în lumina textelor evanghelice. Trebuie însă să cădem la înțelegere în legătură cu rolul şi exacta valoare a unor astfel de formule. Nu era vorba - dar aici ideile lui Erasm s-au dovedit himerice, deoarece spiritul de subtilitate care nu e apanajul unei caste, ci bunul comun al unei categorii întinse de oameni nu poate fi privit ca un privilegiu - nu era vorba de a le explicita ca pe o curiozitate şi de a reconstitui, astfel, cu încetul, o teologie întru totul asemănătoare celei pe care pretindem a o distruge. Ce importanță putea avea faptul că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl, de la Fiul, sau de la ambii? Esențialul era de a face să rodească darurile imanente ale spiritului: dragostea, bucuria, bunătatea, răbdarea, credința, modestia - şi de a întreține în sufletele noastre izvorul întăritor al unei vieți morale spontane.

Vis frumos, foarte apropiat de cel pe care prietenul lui Erasm, Thomas Morus, îl descrisese într-o carte mică, schițând marile linii ale religiei utopice, liberă, simplă şi tolerantă. Dar Erasm năzuia să mai producă unul, poate şi mai frumos, deşi mai greu de realizat: el voia să împrăştie încetul cu încetul, printr-un efort de largă şi umană înțelegere, aceste formule, ce erau totuşi puțin numeroase şi într-adevăr elementare, fapt pentru care cerea adeziunea unanimă şi acordul credincioşilor. Şi aşa cum repudia sensul literal în interpretarea Vechiului Testament; aşa cum îndrăznea să spună, într-una dintre formulele cele mai îndrăznețe pe care le-a spus vreodată cineva din acele vremi, că şi Noul Testament - în ciuda aspectului său atât de net istoric - avea, în afara sensului său literal şi de trupul său pieritor, un spirit viu; tot aşa lăsa să se întrevadă, pentru spiritele cu adevărat superioare, posibilitatea de a substitui, într-o bună zi, articolelor cu alură imperativă ale Crezului o interpretare în acelaşi timp mai profundă, mai personală şi mai umană a adevărurilor superioare pe care ele le reprezintă.

II. ACEL ERASM ŞI RABELAIS AL NOSTRU

Nu e, aşadar, nimic de mirare în faptul că, ani de-a rândul, o întreagă elită a trăit din resursele procurate de acest om, plin de talent, de învăţătură, de fineţe şi de limpezime. Cărţile sale, atât de citite: *Îndrumătorul*, *Elogiul nebuniei*, *Adagiile*, *Colocviile*; vestita ediţie a Noului Testament, cu controversele şi explicaţiile masive ce i s-au adăugat; nenumăratele scrisori, împrăştiate printre savanţii întregii Europe, pe care oamenii şi le arătau, le copiau şi le făceau să circule pretutindeni: iată marile izvoare ale vieţii intelectuale şi spirituale dintre 1500 şi 1530, de la care s-au adăpat mii de oameni răspândiţi în toată creştinătatea.

Dar gândirea lui Erasm, dezvoltată şi exprimată în lucrări de răsunet dinainte de 1517 şi de apariţia lui Luther, nu a fost oare cunoscută şi gustată de Rabelais? Lucrul acesta ar fi lesne de presupus, chiar dacă nu am avea indicii. Oare lucrurile nu stăteau în aşa fel încât să se fi creat un curent de simpatie şi de afecţiune prealabilă între debutant şi maestrul triumfător? Să ne gândim doar la paralelismul izbitor al celor două vieţi. Călugăr augustinian în mănăstirea Steyn, Erasm devine acolo preot, în aprilie 1492. Călugăr franciscan în mănăstirea Fontenay-le-Comte, Rabelais va fi şi el uns preot. La Steyn, Erasm, împreună cu câţiva prieteni, îndeosebi Servais Roger, cel mai drag dintre toţi, a citit pe ascuns clasicii latini, poeţii, filosofii şi savanţii; pe îndelete, s-a dezvoltat în el, dimpreună cu sentimentul că vocaţia sa era, în primul rând, literară, *velut occulta naturae vi rapiebar ad bonas litteras*[2], cum va scrie mai târziu, şi cu o dorinţă tot mai mare a libertăţii - *vellem eam mihi vitae libertatem fata sinerent natura quam contulit*[3]: suspin care spune multe - un simţământ de revoltă interioară împotriva mizeriei spirituale şi a lipsei de eleganţă a celor ce-l înconjurau: adevăraţi barbari, cum îi numeşte deja, încercându-şi verva ironică încă din 1520, în *Antibarbares (Împotriva barbarilor)*[356a]. Acesta era Erasm de la Steyn. La rândul lui, Rabelais devora şi el, pe ascuns, la Fontenay, operele celor două antichităţi, împreună cu prietenul său Pierre Amy şi cu eruditii de acolo, judecătorul Tiraqueau şi locotenentul de justiţie Bouchard. A învăţat chiar şi greaca, deoarece vremurile se schimbaseră de când Erasm ieşise de la Steyn. Epocii lui Gargantua îi urma cea a lui Pantagruel.

Pe scurt, Tiraqueau a putut compune un elogiu al lui Rabelais care i s-ar fi potrivit, cuvânt cu cuvânt, augustinianului de la Steyn: „un om deasupra vârstei pe care o avea, deasupra profesiei de călugăr cordelier, putem spune“[357a]. Întorcând lucrurile, Rabelais şi-ar fi putut regăsi propriile sentimente citind, la mănăstire, pledoaria pe care Erasm o adresa, în 1516, cancelariei apostolice, şi în care îşi povestea primele experienţe[358a]: asemenea viitorului autor al *Colocviilor*, observatorul de la Fontenay era însufleţit, pe lângă o vie pasiune a studiului, de oroarea ceremoniilor ce stricau timpul oamenilor, şi nu de o mai

mică repulsie pentru gloata călugărilor, amatori doar de ospețe și de beții. După astfel de debuturi, Erasm a ieșit din mănăstire fără zgomot sau scandal, *permissu atque adeo jussu episcopi ordinarii*[4]. Tot așa, Rabelais, simțind imboldul ce-i împinge pe cei „liberi și de neam ales" să-și mulțumească pornirile firești, a părăsit, la rândul lui, fără zgomot sau scandal, mănăstirea de la Puy-Saint-Martin; cu permisiunea episcopului, a intrat și el în abația benedictină Saint-Pierre din Maillezais, ai cărei călugări funcționau ca și canonici la catedrală.

Similitudini de viață, analogii de situație: între cei doi, existau totuși și asemănări mai intime. Și unul și celălalt au simțit, de timpuriu, misterioase legături între credința lor și înțelepciunea antică. Unul ca și celălalt își bazează teologia pe texte sacre și profane în același timp. Și unul și celălalt se răzvrătesc împotriva educației pe care au primit-o, împotriva imbecilelor cărți clasice, „*Papiam, Hugutionem, Ebrardum, Catholicon, Joannem, Garlandum, Isidorum*"[5]: enumerarea îi aparține lui Erasm, înainte de a apare la Rabelais *(Gargantua*, XIV) și urmând-o pe cea a lui Valla *(Eleganțe*, II). În sfârșit, pentru unul ca și pentru celălalt, umanismul nu e un joc literar, și nici o simplă perfecțiune a formei, ci o lumină ce împrăștie întunericul. Nu ar fi deci de mirare ca o simpatie să se fi născut la cel mai tânăr pentru cel vârstnic. Îi vom găsi oare urmele în cărțile sale?

III. CÂTEVA ÎMPRUMUTURI

Mai întâi (cu multă vreme în urmă deja) cercetările s-au oprit asupra comediei într-o sută de acte diverse: *Colocviile*. Capodoperă de ironie, de dialectică (dialectica fiind gândire în doi), de prudență, uneori versatilă, de îndrăzneală calculată și disimulată în spatele unei prefăcute nevinovății. Că Rabelais a citit *Colocviile*, împrumutând din ele amplu și fără jenă, e un lucru demonstrat de multă vreme. În ele, Erasm denunță familia Montaigu, cuib de sărăcie lucie și de nespusă mizerie. Rabelais îl sortește pe Montaigu răzbunării și disprețului regelui, fără a avea totuși experiența personală sau justificatul resentiment al lui Erasm. În ce privește moravurile călugărilor, Erasm indică temele, iar Rabelais le dezvoltă. Păsările negre din colocviul *Funus (Înmormântarea)* și cele din colocviul *Franciscani (Franciscanii)* ce tăbărăsc într-un stol rapace la căpătâiul muribunzilor sunt cele pe care le alungă departe poetul din vechime Raminagrobis, dornic a-și asigura pacea ultimelor clipe. În *Ichtuophagia (Mâncarea de pește)*, Erasm povestește istoria călugăriței ce se află în încurcătură în dormitor, și care refuză să strige după ajutor, pentru că regulile i-o interzic. Rabelais o cunoaște pe această mică scrupuloasă (III, XIX); îi știe și numele, care e rabelaisian. Fostul augustinian cântă *(Exequiae Seraphicae, Cortegii serafice)* bucuria caselor al căror prag e călcat de sandale

franciscane: acolo domneşte rodnicia. Fostul cordelier de la Fontenay supraliciteazǎ (I,XLV): „doar umbra clopotniţei abaţiei e fecundă". În *Colocvii*, Erasm îşi bate joc de abatele ce le interzice călugărilor studiul *(Abbatis et eruditae, [Dialogul] abatelui şi al eruditului:nollem meos monachos frequentes esse in libris*[6]). Fratele Ioan l-a cunoscut pe acest abate; îi spunea că e lucru monstruos să vezi un abate învăţat (I, XXXIX), şi nu-i lăsa pe ai lui să înveţe, ca să nu se îmbolnăvească de urechi... La Erasm, indignarea împotriva voinţei siluite are accente personale; Rabelais reia totul în ecou... Colocviul *Naufragiul* aduce în scenă călători şi marinari a căror viaţă e primejduită; unii dintre ei îi invocă pe Fecioară şi pe sfinţi, alţii nu. Rabelais ia notă: îşi va aminti totul, când va descrie furtuna din *Cartea a patra*. - Sfinţii? Erasm îi arată răzbunători, trimiţând pe capul credincioşilor, ce au uitat de ei, boli oribile. Ştim bine ce gândea Rabelais despre astfel de superstiţii. Iar pelerinajele? Erasm se distrează pe seama celor care, pentru a le întreprinde, îşi părăsesc nevestele, copiii, casa, meseria şi bunurile. Grandgousier îi trimite pe aceşti nebuni înapoi la casele lor, la neveste, copii şi interese (I, XLV). Iată destule exemple, presupun, pentru a arăta că Lucianul francez nu a uitat să citească *Colocviile*. Şi că lectura i-a fost de folos.

Lucianul francez: înaintea lui, însă, Erasm a fost şi el un Lucian, nu batav ci ecumenic. Dacă Rabelais lucianizează, de altfel, cu atâta uşurinţă, lucrul acesta nu se datorează oare faptului că Erasm i-a oferit toate mijloacele de a o face - sau că i-a pregătit, cel puţin, terenul? În catalogul publicaţiilor sale, *Catalogus Lucubrationum (Catalogul lucrărilor de noapte)*, pe care-l stabileşte în 1523[359a], putem vedea lista traducerilor lui din scriitorul grec: 24 de dialoguri, 17 lucrări diverse. Va reveni la el neîncetat, cu predilecţie. Încă în noiembrie 1506, la Paris, publică la Josse Bade un întreg lot de versiuni lucianice: *Toxaris (Arcaşul)*, *Timon*, vestitul *Cocoş*, opusculul *Asupra celor plătiţi de cei mari*, *Pseudo-Mantis (Falsul profet)*. Thomas Morus i s-a asociat în acest mare efort de vulgarizare: a tradus, şi el, *Tiranicidul*. Iar gustul lui Erasm pentru Lucian va persista. Îl va transmite chiar tuturor celor ce se vor apropia de el. Prima ediţie completă a textului grec al lui Lucian cu versiune latină şi adnotări - deseori retipărită în secolul al XVI-lea şi la începutul celui de al XVII-lea - va fi procurată în 1563, la Basel, de la Henri Petri, de către umanistul Gilbert Cousin din Nozeray, secretarul lui Erasm, în ultimii săi ani de viaţă, de la 1530 la 1533[360a].

Cu toate acestea, deşi Erasm nu are în vedere doar forma scrierilor lucianice; deşi se inspiră din spiritul ce le-a dictat, acordând autorului grec elogiul bunului Horaţiu: *Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci*[7], atunci când ne ocupăm de raporturile intelectuale dintre Erasm şi Rabelais n-ar trebui oare să mergem dincolo de *Colocvii* şi de lucianismul lor amabil şi spiritual? Şi dacă e adevărat că Erasm a propus oamenilor de ştiinţă şi studioşilor vremii un gen de credinţă sensibil diferit de cea luterană, mai bine adaptat nevoilor deosebite şi înclinaţiilor fireşti ale umaniştilor, n-ar fi potrivit să căutăm, mai întâi în *Îndrumător*, una

dintre cărţile cele mai citite în secolul al XVI-lea; apoi în *Elogiul nebuniei* şi în *Adagii*, tezaur de înţelepciune antică împrospătată de un modernism profund umanizat - alte izvoare ale inspiraţiei rabelaisiene, mai adânci şi interioare?

IV. ÎNDRĂZNELI ERASMIENE, ÎNDRĂZNELI RABELAISIENE

Dacă, cunoscând întrucâtva *Gargantua* şi *Pantagruel*, ne dăm osteneala de a ne instala în gândirea erasmiană aşa cum apare ea în aceste mici volume mustind de suc antic şi de substanţă vie, suntem imediat izbiţi de un fapt evident. Limitându-ne la marile linii, catehismul gigantal e tocmai catehismul erasmian din *Îndrumător*, din *Elogiul nebuniei*, din *Adagii*.

Puţine articole, şi într-un loc şi în celălalt. Nici o subtilitate teologică. Cristos în centrul vieţii religioase - Cristos şi Evanghelia interpretată cu bună credinţă. Între Dumnezeu şi om nu apar deloc mediatori: Fecioara, sfinţii, reaşezaţi la locurile lor, nu mai au decât un rol secundar şi îndepărtat. Nici urmă de pesimism: amprenta păcatului originar e savant atenuată: se proclamă încrederea în virtutea proprie şi în onestitatea firească a naturii umane; în sfârşit, datoria morală apare în primul plan. Sfintele slujbe sunt reduse ca număr, ca demnitate şi ca valoare; ceremoniile şi practicile exterioare sunt socotite ineficace în ele însele şi subordonate rectitudinii conştiinţei; în sfârşit, viaţa monastică e judecată fără indulgenţă în principiul ei, şi, de asemenea, în efecte: acesta e fundalul religiei erasmiene, descrisă în *Îndrumător*, în *Elogiu*, în *Colocvii*. E totodată şi fundalul religiei gigantale şi rabelaisiene, cum am văzut deja... Nici o formulă religioasă din *Pantagruel* sau din *Gargantua* nu e străină unui comentariu cu abundente fraze erasmiene. Şi, folosind o expresie absurdă, nici o formulă filosofică.

Examinam mai sus interpretările pe care le-ar putea primi vestitul text din *Gargantua* (cap. LVII) ce priveşte regula de viaţă a telemiţilor: „Întreaga lege a mănăstirii se cuprindea în aceste patru cuvinte: Fă ce-ţi place! Oamenii liberi şi de neam bun, doritori de plăcută însoţire, au din firea lor înclinări cuminţi şi cuviincioase, ferindu-se de orice rele deprinderi.". Studiind acest text, îl luam ca atare, aşa cum îl găsim în opera rabelaisiană, lăsând la o parte, deliberat, orice chestiune privind originea lui. Ştim, totuşi, care e această origine. Să deschidem al doilea *Hyperaspistes (Super-lăncierul)* al lui Erasm, apărut în septembrie 1527 şi îndreptat împotriva lui Luther, text despre care Renaudet scrie: „Niciodată până atunci religia lui Erasm, concepţia sa despre har, oferit tuturor cu înţelepciune şi generozitate, repulsia instinctivă a raţiunii şi inimii sale faţă de ideea luterană a unui Dumnezeu feroce şi iritat n-a găsit o expresie mai adânc umană."[361a]. Şi adaugă: „Niciodată raţionalismul lui Erasm nu a înfruntat mai direct iraţionalismul luteran.". Or, în cartea amintită (pe care e semnificativ să o ştim studiată de Rabelais) putem citi următorul pasaj: „*Fateor in quibusdam*

ingeniis bene natis ac bene educatis minimum esse pravitatis. Maxima proclivitatis pars est non ex natura, sed ex corrupta institutione, ex improbo convictu, ex assuetudine peccandi, malitiaque voluntatis“[362a;8]. Inutil să mai traducem acest pasaj în latină, Rabelais îl traduce cu eleganță. Să reținem doar că, sub forma lui erasmiană, justifică interpretarea pe care o propuneam în forma rabelaisiană.

De altfel, acest text nu e izolat. Dacă recitim *De pueris statim ac liberaliter instituendis (Despre necesitatea de a educa copiii de îndată şi în mod liber)* pe care Erasm a tipărit-o în 1529, imediat ce s-a instalat la Fribourg, găsim şi aici afirmaţia că natura umană e bună prin ea însăşi. Fără îndoială, doctrina creştină, *Christiana philosophia*, ne arată consecinţele greşelii lui Adam şi înclinaţia spre rău ce s-a instalat, de atunci, în noi. E adevărat. Dar să nu acuzăm firea copilului mai mult decât merită, *praeter meritum accusare naturam*. În ea însăşi, această fire trage spre bine, nu spre rău. Erasm precizează: „Câinele se naşte pentru a vâna, pasărea pentru a zbura, calul pentru a alerga, boul pentru a trage plugul; iar omul se naşte pentru a iubi înţelepciunea şi faptele frumoase.“. De aceea, putem defini natura omului astfel: „o înclinaţie şi o aplecare profund instinctivă spre bine“. La acestea, un critic ce a citat textele de mai sus s-a răzvrătit[363a]: „Nimic nu e mai contrar doctrinei creştine!“ Şi citează cuvintele lui Calvin: „Natura noastră e atât de bogată în tot felul de rele încât nu poate nicicum scăpa de ele.“. Iar pentru Luther, trimite la numeroasele texte pe care le citează, în acest sens, Denifle. Dar, la drept vorbind, Calvin şi Luther reprezintă „doctrina creştină“? Doctrina calvinistă şi cea luterană, desigur, dar nimic mai mult. Ce-ar fi dacă l-am consulta, de exemplu, pe sfântul Toma, care admite că în natura căzută în urma păcatului originar subzistă o înclinaţie firească spre adevăr şi spre bine? Şi nu e singurul caz ce s-ar putea invoca. Cât despre Rabelais, fostul frate sărman al sfântului Francisc şi, desigur, nu unul dintre marii doctori ai credinţei, e curios să constatăm că una dintre declaraţiile sale cel mai des citate ca revelatoare ale felului său de a gândi provine, în modul cel mai clar, de la Erasm. De la acel Erasm care e răspunzător, după unii, de îndepărtarea „naturalistă“ - atât de des deplânsă de cei ce nu sunt creştini - de exigenţele creştinismului.

Mai mult, vom regăsi toate îndrăznelile lui Rabelais sub pana lui Erasm. Mai accentuate sub aspectul lor formal, mai puţin binevoitoare, mai caustice. Iată câteva exemple, aşa cum ne apar în graba scrisului. Hurtaly şi glumele despre arca lui Noe? Am văzut deja că sunt destul de şterse faţă de libertăţile luate de Origen în tratarea istoriilor „puerile“ ale Genezei. Dar dacă acest Părinte al Bisericii, impetuos şi rebel, îşi bătea joc cu asprime de „fabula biblică“, o făcea pentru a stabili că trebuie căutat sensul ei spiritual şi adânc. Erasm l-a citit pe Origen. Luther i-o va reproşa îndeajuns, pe urmele lui Beda. Fusese îndreptat spre această lectură de franciscanul Vitrier, sub influenţa căruia a redactat, în parte, prima versiune a *Elogiului*. A luat pe socoteala lui glumele cam tari ale duşmanului lui Celsus, dar e mai puţin dornic decât el de a căuta sensul

spiritual, şi se pare că, aşa cum s-a precizat, Erasm „nu se sprijină pe Origen decât pentru a-l lăsa în urmă". Deschideţi *Elogiul*[364a] sau recitiţi adagiul *Silenii lui Alcibiade*: Adam plămădit din argilă umedă de sculptorul divin; sufletul ce îi e transmis; Eva făcută dintr-o coastă a celui dintâi om; grădina Raiului, şarpele ce vorbeşte o limbă pe înţelesul fiinţelor omeneşti, pomul minunat făcut parcă pentru copii, Dumnezeu care se odihneşte la răcoare în grădina sa, îngerul ce apare cu o sabie de foc; ce mitologie, exclamă Erasm! N-am putea oare crede că sunt vechile istorii fabuloase ce ies, cu nevinovata lor candoare, din închipuirea bătrânului Homer? -Iată cum, prin comparaţie, bietul Hurtaly devine pur şi simplu inocent! Şi ce-ar spune oare criticii noştri francezi dacă, prin glasul neobrăzat al lui Panurge, Rabelais s-ar fi apucat să facă astfel de aprecieri? Erasm îşi bate joc fără îndurare nu doar de un mic uriaş scos din închipuirea poeţilor, aşezat călare pe arca lui Noe, ci de toată Geneza, de tot ce el numeşte, spiritual, parodiindu-l pe Titus Livius: *totam orbis conditi historiam*[9]. Ce e Rabelais pe lângă el? Un timid şi prudent ortodox[365a].

Să aruncăm acum o privire asupra altor temerităţi ale cetăţeanului din Chinon: povestea naşterii miraculoase a lui Gargantua, venit pe lume prin urechea stângă; de asemenea, puţinul său respect faţă de Fecioară. Să-l citim însă pe Erasm. Şi să reţinem mai întâi că, dacă Rabelais se limitează să nu vorbească deloc despre Fecioară, fără a critica deschis şi direct cultul tradiţional ce-i era consacrat, Erasm, infinit mai îndrăzneţ, nu păstrează aceeaşi rezervă. E vorba de marile merite ale Fecioarei? I le contestă fără nici un menajament. Spuneţi că e mama lui Dumnezeu? Nu, e doar mama lui Isus. Ce rămâne din ea dacă o lipsim de tot ce i-a fost atribuit de generaţiile succesive de credincioşi, grăbite să supraliciteze care mai de care, dacă-i înlăturăm numele, demnităţile şi meritele de care nu e vorba câtuşi de puţin în Evanghelie, şi pe care i le-au dat doar oamenii? O biată femeie umblă, demnă şi plină de virtute, conchide Erasm, care nu cere însă predicatorilor să-şi înceapă predicile invocând-o, ei care nu invocă Sfântul Duh şi nici pe Cristos - şi nici credincioşilor să se roage în faţa icoanelor ei, să aprindă lumânări pentru ea în miezul zilei şi să-i facă urări mai grozave decât cele pe care le aude Jupiterul lui Lucian - şi al lui Rabelais[366a]. Dar glumele cam uşuratice? În colocviul *Naufragiul*, pe vreme de furtună, marinarii înnebuniţi, nemaiştiind cui să se roage, o invocă pe Maria şi cântă *Salve Regina*[367a;10]. Cei de pe corabia lui Pantagruel, în *Cartea a patra*, vor fi mai puţin pioşi; îi vor lăsa lui Panurge grija de a aduce asupra lui bunăvoinţa suverană a Fecioarei. Unul dintre interlocutorii *Colocviului* rânjeşte însă: „Ce poate fi comun între Fecioară şi mare, deoarece Fecioara, îmi închipui, nu a călătorit niciodată pe oceane?" Iar celălalt: „Pe vremuri, cea care asigura ocrotirea marinarilor era Venus; nu se spune despre ea că s-a născut din spuma mării? Acum Venus şi-a lăsat treaba deoparte. În locul unei mame care nu era fecioară a apărut o Fecioară care era mamă"[368a]. Glumă cam riscantă, fără îndoială: fără

a o lua în tragic şi fără a spune vorbe mari, putem socoti că Erasm a făcut bine scriind, spre bătrâneţe, o liturghie în cinstea Fecioarei de la Lorette, *Virgo Lauretana*, pentru a-şi răscumpăra ireverenţele tinereţii...

Aceeaşi notă în continuare: de data aceasta pe banca acuzaţilor e sfântul Bernard, cavalerul Fecioarei pe care, într-o zi, ea îl răsplătise pentru zelul ce-l arătase întinzându-i sânul la care îl hrănise pe Pruncul Dumnezeiesc. Sfântul Bernard, rânjeşte Erasm: teologul suav ca mierea? Ar trebui spus mai degrabă dulce ca laptele! -Şi în alt loc, o mică scenă care spune multe... Erasm venise de la Basel la Besançon, invitat de un demnitar puternic, Ferri Carondelet arhidiaconul, fratele unuia dintre protectorii şi prietenii lui Erasm, Jean Carondelet, arhiepiscop de Palermo. La sfârşitul unei cine formidabile, udată cu nenumărate vinuri pe cinste, ce supuneau unor torturi cumplite stomacul delicat al lui Erasm, lumea se ridica de la masă. Unul dintre musafiri începu să recite cântece de laudă; dar ce cântece! Mai copioase decât masa întreagă! Totul apărea la timpul potrivit, şi *Tatăl Nostru*, şi *Doamne, miluieşte*, şi *Din adâncuri*... În sfârşit, cel ce recita se opreşte, fără suflare. Erasm se crede mântuit, îşi pune căciula şi se pregăteşte să se eclipseze. Deodată, însă, cântăreţul începe să strige pe apucate, după ce şi-a tras răsuflarea: *Et beata Viscera!*[11] „Doar ele ne mai lipseau!“ gemu umanistul, disperat, în faţa canonicilor pătrunşi de cucernicie şi stupefiaţi...Scandal, reproşuri, proteste, o întreagă dramă la strană...[369a] La drept vorbind, dacă Rabelais a avut vreun gând ascuns descriind ciudata venire pe lume a lui Gargantua, el nu a inventat nimic. A avut un înaintaş, pentru toate îndrăznelile sale problematice. Acest copil teribil a fost Erasm din Rotterdam.

Aşa s-a întâmplat cu toate. Îl vedem pe Rabelais stingând flăcările infernului? Nu e mare lucru, deoarece Erasm le-a stins înaintea lui. Ba chiar fără a se adăposti în spatele vreunei ficţiuni. Scrie negru pe alb că flăcările iadului sunt doar o figură retorică evanghelică. A urma calea lui Cristos înseamnă a-ţi pregăti accesul la o fericire *(felicitas)* a cărei natură se fereşte să o indice: Paradisul său duce lipsă de imaginaţie. -A te îndepărta de calea lui Cristos înseamnă, dimpotrivă, a-ţi pregăti ispăşirea de pe cealaltă lume; dacă ne îndoim de aceasta, nu suntem nici creştini, nici măcar oameni; dar care va fi natura pedepsei? Ispăşirea va fi morală. Viermele ce-i roade pe cei fără credinţă e remuşcarea, ce nu aşteaptă moartea pentru a-şi începe lucrarea. Flacăra ce-l chinuie pe bogatul din Scriptură şi toate supliciile rafinate pe care le descriu poeţii *(de quibus multa scripsere poetae*[12]: suntem preveniţi că descrierile infernului sunt locuri comune poetice); toate cuvintele care fac imagine, ce nu trebuie luate în litera lor, nu introduc ideea de anxietate veşnică a sufletelor dedate viciilor. Fără discuţie, textul era îndrăzneţ, deoarece a trezit nemulţumiri[370a]. Sorbona l-a înregistrat ca neconvenabil, şi Erasm a trebuit să precizeze, în 1526, faptul că nu se îndoia de focul infernal, de *igne gehennae*. Într-adevăr, nu se îndoia de el, ci-l punea în metafore.

E nevoie să continuăm? N-ar fi prea interesant. Deoarece dacă aceste îndrăzneli ale lui Erasm corespund cutezătoarelor impertinenţe ale operei rabelaisiene (având însă mai mult relief decât acestea), pentru Erasm ele sunt doar nişte lucruri timide. Adevăratele sale îndrăzneli sunt de altă clasă, şi nu au echivalent în nici o lucrare a lui Rabelais. Ne-am putea chiar lipsi de a face aluzie la ele, dacă nu am dori să situăm religia rabelaisiană în raport cu celelalte religii ale timpului. Câteva exemple ne îngăduie să judecăm ce însemna „libertatea creştină" de care se folosea cineva ca Erasm în jurul lui 1520. O libertate extremă: atât de radicală încât cei de la Sorbona strigau, în spiritul lui Beda, că e vorba de erezie; atât de extremă încât, şi în zilele noastre, mai găsim doctori ingenioşi, dornici de a se arăta şi mai rafinaţi decât adevărul însuşi, insensibili, de altfel, la orice anacronism, gata să schiţeze, în cărţi atrăgătoare orice s-ar spune, imaginea unui Erasm care „a încetat să mai fie creştin" - tocmai în sensul în care am putut spune acest lucru despre Rabelais. Inutil să declarăm că nu-i vom urma pe acest drum, deoarece întreaga noastră carte vizează, dincolo de Rabelais, ceea ce noi socotim a fi o deformare a istoriei intelectuale şi religioase.

V. CINE A FOST CEL MAI ÎNDRĂZNEŢ?

Devenim creştini graţie botezului, care e o a doua naştere, act de sfinţire ce şterge păcatul originar, îngăduie fiinţei omeneşti să treacă de la moartea în păcat la viaţa în har şi o smulge fatalităţii infernului pentru a o aduce printre copiii Domnului şi a-i deschide calea raiului. Staţi aşa, spune Erasm: „O dată botezaţi nu vă credeţi creştini!"[371a] Ceea ce-l face pe om să fie creştin nu e botezul, ci bunele sale intenţii. Dacă nu le avem, oricât am fi de botezaţi, nu suntem creştini. Dacă le avem, suntem creştini, chiar dacă suntem păgâni...- Ajunşi aici, să nu întrebăm cu un accent melodramatic ce se întâmplă cu riturile, cu sfintele taine, cu dogmele. Cel mai elementar dintre catehisme ne arată că, pentru a fi bun creştin, nu e îndeajuns să fi primit botezul. Pe deasupra, e nevoie să credem în învăţătura creştină şi să practicăm îndatoririle pe care ea le impune. Să nu cerem mai mult, şi nici să nu discutăm despre astfel de lucruri: ar fi o treabă inutilă, după cutare capitol al lui Renaudet sau cutare argumentaţie a lui Marcel Bataillon[372a]. Să reţinem doar îndrăzneala a ceea ce Renaudet, reluând o apropiere pe care eu am făcut-o deja, numeşte modernismul erasmian. Apoi, să revenim la textele rabelaisiene pe care le-am citat mai sus: unde apare îndrăzneala, adevărata şi adânca îndrăzneală?

Hrana spirituală a creştinului, elementul profund al credinţei sale e sfânta împărtăşanie. Prin ea, el primeşte trupul, sângele, sufletul şi divinitatea lui Cristos sub forma pâinii şi a vinului. Ce spune aici Erasm? Că trebuie să ne ţinem departe

de orice fel de sentimentalism. Să nu exclamăm: credinciosul nu are destule cuvinte pentru a preamări binefacerile acestui act de sfinţire, pentru a-şi descrie foamea şi setea de trupul dumnezeiesc şi a-şi mărturisi credinţa absolută că Dumnezeu. Dumnezeul lui, e realmente prezent în sacrificiul Eucaristiei. Am comite, pentru aceleaşi motive, aceeaşi eroare şi acelaşi anacronism pe care-l semnalam mai sus, în legătură cu Telem, când a fost vorba de „sfântul sacrificiu al liturghiei", cum spunem noi, şi cum, cu siguranţă, nu spuneau telemiţii. Eucaristia are istoria ei. Să nu uităm că, de la anul o mie până în primii ani ai secolului al XVI-lea, exista obiceiul ca persoanele foarte cucernice, membrii celor trei ordine, călugării, chiar şi cei din ordinele contemplative, să se împărtăşească cel mult de trei-patru ori pe an. Într-una din rarele cărţi importante pe care le avem despre istoria evlaviei, Tacchi Venturi stabileşte cu precizie acest lucru *(Storia della Compagnia di Jesu in Italia, Istoria Companiei lui Isus în Italia)*[373a]. Doar începând cu Conciliul de la Trento - mai precis, şi gândindu-ne la Franţa, doar începând cu *Introduction à la vie dévoté, Introducere în viaţa cucernică*[13] - se stabileşte împărtăşania frecventă; mistica eucaristică devine tot mai imperioasă, iar perfecţiunea creştină va fi definită, de Antoine Arnauld[14], ca posibilitatea de a ne putea apropia, în fiecare zi, de fiul lui Dumnezeu.

Cu această rezervă, să vedem ce spune Erasm despre împărtăşanie, spre scandalizarea unora dintre contemporanii noştri care, neobişnuind să se apropie de ea, găsesc că nu se vorbeşte niciodată despre eficacitatea ei cu suficientă emfază. Lucruri cu adevărat surprinzătoare. De exemplu, că-i trezeşte amintiri despre lumea antică. Că pâinea era, la cei din vechime, simbolul prieteniei. Că era împărţită între persoane strânse laolaltă atunci când acestea voiau să lege între ele o amiciţie privită ca sacră. Că aşa a făcut şi Cristos cu învăţăceii lui. Erasm spune chiar mai mult: că aceasta e originea actului lui Cristos ce împărţea pâine învăţăceilor, consacrând asfel prietenia lor perpetuă: *unde et Christus, princeps noster, distributo pane, perpetuam inter suos consecrabat amicitiam...*[15] Prietenie? Cunoaştem frumoasa formulă pe care Erasm o foloseşte, în alt loc, pentru a desemna creştinismul: *nihil aliud quam vera perfectaque amicitia*[374a;16]; nu e nici plată, nici săracă, desigur. Dar un om al zilelor noastre, preluând limbajul evlaviei contemporane, poate foarte bine să întrebe: ce se întâmplă atunci, pentru Erasm, cu marele mister al lui Dumnezeu realmente prezent în ostie - cu Dumnezeul ce hrăneşte sufletul nesăţios al credinciosului cu trupul, cu sângele şi cu substanţa sa? Ce se întâmplă cu virtutea eficace a actului de sfinţire?

Ei, răspunde de îndată Erasm, asta vă interesează? „Totul depinde de dispoziţia celui ce primeşte împărtăşania." Nu a spus oare chiar Isus: ce lucru vrednic de dispreţ, să mănânci carne şi să bei sânge, dacă ingurgitării trupeşti nu i se adaugă una spirituală? Eucaristia e, aşadar, o primejdie pentru cel ale cărui dispoziţii nu sunt ce trebuie să fie... Şi degeaba vom spune: Zwingli e de faţă, îşi ascultă stăpânul, îi notează cuvintele, i le face inflexibile. Cei ce dau sfintele

taine se vor conforma cuvintelor erasmiene. Fie că e vorba de botez, care nu înlătură mecanic păcatul; de păcat, care e doar o înclinare către rău, dar pe care omul o poate înfrânge; de cei nebotezați, cu intenții bune, ce vor fi, așadar, mântuiți; sau, în sfârșit, de împărtășanie, acest simbol pur: vor face din opiniile lui Erasm, dezvoltându-le, sistematizându-le, un corp complet de doctrine. Dar printre cei interesați nu sunt și cei care nu simt nevoia imperioasă a unei credințe definite? cei care, în deplină libertate a spiritului, cultivați cu texte antice mai degrabă decât cu învățături creștine, merg mai departe cu dorința lor de izbăvire? nu sunt oare și aceștia interesați de probleme, și nu trag ei concluzia că, fără prea mult mister, marea virtute a împărtășaniei e una comemorativă?

Și apoi: creștinismul e religia lui Cristos. Dar cine e Cristos? În ce fel îl putem reprezenta? Știm bine cu ce zel se străduiește credinciosul să-și imite Mântuitorul, pe care îl are mereu în fața ochilor, evocându-l în împrejurările diverse ale vieții sale pământești și ale morții sale dramatice. Știm cu ce compasiune sfâșietoare meditează el asupra crucii lui Isus, contemplându-și mântuitorul ce suferă și moare pentru el, sărutându-i rănile din care fuge sângele regenerator al Dumnezeului său. Dar Erasm? S-ar putea spune că nu caută explicația misterului crucii în cărticica ce hrănea spiritual, în mănăstirea tinereții sale, comunitatea creștinilor de elită, ci - autoritate cam neașteptată - în Socrate. Iar explicația e și ea neașteptată. Lecția Crucii e aceasta: disprețul pentru cele exterioare și, din dragoste pentru lucrurile spirituale și nevăzute, triumful sufletului asupra trupului[375a]. E o învățătură cu totul abstractă și morală. Cât despre imitarea creștinilor obișnuiți care, citind zilnic istoria patimilor, se prosternează în fața crucifixului, fac mii de semne ale crucii pe trupul lor, cinstesc acasă câteva presupuse vestigii ale Sfintei Cruci sau retrăiesc și meditează, ore întregi, chinurile lui Isus, lăsându-se pătrunși de o evlavie cu totul trupească - nici vorbă de așa ceva. Cristos nu e un răstignit ce se tânguiește, o victimă jalnică pe care mii și mii de imagini pictate sau sculptate o arată credincioșilor îngenunchiați în biserici, răvășindu-le măruntaiele. Nu e nici om, nici persoană. Și uneori s-ar putea spune că, extinzând la Noul Testament distincția pe care o face, în cel vechi, între sensul literal și sensul spiritual al istoriilor, Erasm socotește patimile și moartea Mântuitorului ca tot atâtea alegorii pe care le interpretează elita - dar oamenii obișnuiți, legați de lucrurile concrete, nu întrevăd semnificația adâncă a lor. Cristos e o învățătură, o doctrină morală, nimic altceva decât virtuțile pe care le predică: caritate, simplitate, răbdare, curățenie sufletească. *Christum...nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quicquid ille docuit...*[376a;17]

Să ne înțelegem: nu adoptăm ca fiind ale noastre, fără contraponderi sau corectări, aceste interpretări literale și sumare ale unei gândiri foarte bogate, și care, de altfel, a evoluat în timp. Știm foarte bine că există alte texte, pe care le putem așeza în fața acestora - texte autentic și ireproșabil ortodoxe. Știm foarte bine că orice frază detașată din context ia cu ușurință un relief înșelător. Și că

orice formulă e susceptibilă de traduceri diferite. „*Res tanta nihil est [Eucharistia] imo perniciosa, nisi adsit Spiritus*“ : cum să traducem această frază, pentru a nu trăda gândul ce a inspirat-o? „Eucaristia, de un aşa mare preţ, e doar o primejdie dacă Spiritul nu-i conferă eficacitatea lui“. În acest fel am deturnat şi am ruinat însăşi noţiunea sfântului mister. Dar dacă spunem: „Eucaristia produce toate efectele binefăcătoare pe care le aşteptăm de la ea, şi nu aduce ea unele nefaste dacă terenul e rău pregătit?“ - În acest fel, ortodoxia e respectată, deoarece Biserica arată că dumnezeieştile taine îi sfinţesc doar pe cei ce le primesc cu o bună înclinaţie spre ele. Nu există nici o formulă de care să se fi servit Erasm, în aceste probleme arzătoare, ce să nu fie susceptibilă de două interpretări, cu totul deosebite ca spirit. Ceea ce înseamnă: fiecare regăseşte în el, aşa cum făceau şi contemporanii săi, tocmai ceea ce are: ortodoxul ortodoxia, reformatul Reforma, scepticul ironia. Toate acestea nu împiedică deloc existenţa gândirii erasmiene, şi, de asemenea, a gândirii rabelaisiene. Gândirea creştină? Luther spune că nu. Beda la fel. Dar noi ştim ce trebuie gândit despre astfel de anateme de fanatici sau de iluminaţi. Erasm spune că da, din răsputeri. Şi împreună cu el nu doar Zwingli, discipolul său, şi slujitorii cultului, sute de oameni de elită răspândiţi prin toată creştinătatea ci, de n-ar fi să vorbim decât despre ei, miile de spanioli care au făcut ca *Elogiul* să fie cea mai citită carte de evlavie, împreună cu *Imitarea lui Cristos*, şi care au scos din ele esenţa curată a unui creştinism pătruns de spiritualitate - un creştinism paulian care „căuta să ajungă la Dumnezeu printr-un simţământ nou de încredere şi de libertate“.

VI. PÂNĂ UNDE MERGE RABELAIS PE URMELE LUI ERASM

Se regăseşte în Erasm ceea ce fiecare are în el... Ce a găsit Rabelais? Nu ne-a spus. S-a mărginit să-i declare lui Erasm, în termeni cu adevărat emoţionanţi, întreaga sa recunoştinţă intelectuală, şi faptul că era fiul său spiritual. E vorba de scrisoarea zisă către Salignac, a cărei mărturie am invocat-o deja. Să fie oare o simplă piesă convenţională, o temă de casă la stilistică căreia am fi cam naivi dacă i-am acorda o oarecare importanţă? Să nu ne grăbim. Să reţinem că Rabelais, când îi trimite această frumoasă mărturie de gratitudine lui Erasm, nu mai e (oricum i-am număra anii) la vârsta entuziasmelor copilăreşti. Şi să mai reţinem că, atunci când el ia pana în mână, Erasm, îmbătrânit, atacat şi ponegrit din toate părţile, mai bine zis învins, nu mai e eroul strălucitor, campionul lui Cristos, singurul urmaş posibil al lui Luther - cel pe care Dürer, aflând în 1521 vestea falsă a morţii reformatorului, îl apostrofa în *Jurnalul* său în maniera patetică pe care o cunoaştem... Atâta doar că scrisoarea către Saligniac nu are, evident, decât o semnificaţie generală. Nu putem nicidecum afla din ea ceea ce ea nu conţine.

Or, dacă ne referim la textele rabelaisiene, am spus deja: în raport cu cele erasmiene, ce ne izbeşte e timiditatea lor. Se menţin cu câteva grade sub nivelul celor mai puţin îndrăzneţe dintre acelea. Şi Rabelais nu spune nicăieri ce folos ar putea trage un om priceput din interpretările îndrăzneţe, din sugestiile şi reticenţele uneori tulburătoare ale lui Erasm, pentru a semăna în spiritele subtile îndoieli pline de nelinişte.

Toate acestea, natural, în ipoteza unui Rabelais duşman al lui Cristos, a unui Rabelais „liber cugetător militant", ce încearcă să dea creştinismului lovituri puternice. De fapt însă, fie că a fost liber cugetător sau nu, şi-a dat oare seama Rabelais că formulele erasmiene, cizelate cu artă, puteau duce destul de departe, clătinând Revelaţia, raţionalizând şi umanizând istoria evanghelică şi substituind unui creştinism al mântuirii un creştinism al fraternităţii umane? În ce mă priveşte, nu cred că Rabelais sau vreunul dintre contemporanii săi au putut vedea cu precizia oamenilor secolului nostru urmarea consecinţelor pe care patru secole de muncă filosofică, filologică şi istorică ne permit să le deducem din câteva formule duse până la capăt şi îndreptate într-un anume sens. În orice caz, nici un text al lui Rabelais nu spune aşa ceva. Majoritatea împrumuturilor sale cunoscute din autorul *Colocviilor* se refereau la ce am văzut deja: idei de dialoguri, replici, cuvinte caraghioase, satiră subţire a moravurilor. Niciodată însă insinuări, din acelea care, o dată pornite, nu se mai opresc, şi despre care nu ştim cât de departe vor să înainteze. Dacă nu admitem (şi noi nu o admitem) interpretarea pe care o dă Abel Lefranc despre „a muri cu totul" din *Gargantua*, şi despre învierea ciudată a lui Epistemon...

Şi mai e ceva. Dacă o privire rapidă aruncată asupra marilor scrieri religioase ale lui Erasm ne face să considerăm îndrăznelile rabelaisiene ca fiind palide, în comparaţie cu inovaţiile temerare ale *Filosofiei lui Cristos*, aceeaşi privire ne face să apreciem mai bine şi să luăm mai în serios declaraţiile cucernice ale uriaşilor şi ale istoriografului lor. Să fie un paradox? Există o tonalitate rabelaisiană care nu e una reformată. E oare o tonalitate erasmiană?

Desigur, Rabelais şi eroii lui au în comun cu Erasm o preocupare morală constantă, lucru ce-i distinge de Luther. E inutil să mai demonstrăm aceasta în ce-l priveşte pe Rabelais. În ce-l priveşte pe Erasm, ştim foarte bine că se arată preocupat, înainte de toate, de a le propune oamenilor reguli de viaţă practică sănătoase şi drepte - şi că ar sacrifica bucuros teologia, *teologiile*, pe singurele altare ce-l interesează cu adevărat: ale eticii[377a]. Pătrunzătorul Melanchton şi-a dat seama de asta de multă vreme - iar Pineau îi relatează mărturia: „Ce-i cerem teologiei? Două lucruri, răspundea prietenul lui Luther. Consolări împotriva morţii şi a Judecăţii de apoi. Ni le dă Luther. Iar învăţătura morală şi arta de a te purta cum se cuvine ne sunt date de Erasm". Iar aici, abrupt: „Dar nu ne-au fost date deja de păgâni? Oare Cristos şi filosofii nu merg pe acelaşi drum?" Concluzia: cei ce-l urmează pe Erasm predică caritatea, dar nu credinţa. Or, dacă caritatea nu decurge din credinţă, e doar fariseism, nu mai e caritate.

Foarte bine. Chiar dacă Melanchton nu e, evident, un istoric imparţial al ideilor, ci un controversist ce luptă pentru Biserica lui. În orice caz, dacă moralismul lui Rabelais se întâlneşte în mod firesc cu moralismul lui Erasm, nu e cazul să reducem doctrina uriaşilor la el. Doctrina lor creştină. Am fi departe de adevăr. E curios să constatăm că *Gargantua* şi *Pantagruel* demonstrează o grijă şi, îndeosebi, un respect faţă de atotputernicia divină pe care nu le regăsim, cel puţin în această formă, la Erasm. Nu e mai puţin sigur că frumoasele rugăciuni şi amplele îndemnuri creştine ale regilor rabelaisieni n-ar fi fost niciodată scrise de Erasm.

Cuprindere plină de căldură, iradiere plină de simpatie: astfel de cuvinte nu apar în vocabularul erasmian[378a]. Sfera omului din Rotterdam îşi are centrul undeva în spirit: circumferinţa ei e aproape, iar raza foarte scurtă. Să nu căutăm în el omul efuziunilor, al sentimentalităţilor puternice ce se revarsă dintr-o inimă plină de simţire... Erasm are ironii aspre îndreptate împotriva patimilor; în zilele noastre, aceste ironii îi şochează până şi pe necredincioşi. Mai are şi un fel de a-şi bate joc de iluminările intermitente ale Spiritului şi de inspiraţiile mistice care se îndepărtează cu totul de maniera rabelaisiană şi de tonul unei încheieri precum: *Et l'Esperit prie...*[18] Autorul *Colocviilor*, pur intelectual, nu se lasă pradă înduioşării, şi nici nu rezistă dorinţei de a face o poantă. El rămâne omul care, în mănăstirea Steyn, făcea deliciul aproape exclusiv al celor ce gustau fineţea plină de politeţe şi sensibilitate în cadenţe prelungi a eroilor lui Terenţiu. Cât despre Rabelais, la Fontenay, el îl citea pe Platon.

VII. RELIGIE GIGANTALĂ, RELIGIE ERASMIANĂ

Acestea sunt nuanţe, pe care nu trebuie să le privim ca pe nişte tonuri violent contrastante. E adevărat însă că evlavia giganţilor pare, dacă nu mai sinceră, mai densă şi mai plină de substanţă, mai călduroasă şi mai plină de cuvinte cucernice decât cea erasmiană. Să ne reamintim că putem percepe în frazele lui Rabelais, de două-trei ori, un fel de ecou al marii voci profetice şi pătrunzătoare a lui Luther, care arăta el însuşi diferenţa iremediabilă dintre evlavia sa şi cea a lui Erasm, fără menajamente, dar cu un simţ sigur al realităţilor psihologice[379a]. În rest, gândirea lui Rabelais pare a fi în acord mai strâns cu cea a lui Luther decât cu cea a lui Erasm, în ceea ce priveşte mai multe probleme importante, politice sau religioase.Rabelais nu e cosmopolit. Francez patriot şi devotat regelui său, le poartă dezertorilor de la Pavia[19] mânia pe care o cunoaştem. E „naţionalist“ în sensul istoric al cuvântului, iar pacifismul său proclamă, cu o forţă ce nu apare niciodată la Erasm, necesitatea primordială a apărării împotriva agresiunilor. Între autorul *Colocviilor* şi cel al lui *Pantagruel*,

există diferenţe vizibile de temperament şi de caracter. Acestea trebuie semnalate, fără însă a li se exagera importanţa.

În ansamblu, e sigur că religia gigantală e mai apropiată de religia erasmiană, interpretată literal şi fără curiozităţi exagerate, decât de religia reformată. Prin grija pentru viaţa morală, cum am văzut, şi prin adânca sa umanitate. De asemenea, prin optimismul ei şi prin respingerea oricărui ascetism, a oricărei violenţe adusă naturii. Iar ca detalii, să ne reamintim: batjocurile, criticile, atacurile lui Rabelais la adresa teologilor, a călugărilor, a călugăriţelor, a abuzurilor şi a practicilor de tot felul: pe toate le găsim la Erasm, căruia de fapt îi aparţin, deşi le găsim şi în scrierile şi în gândirea „evanghelicilor" şi a reformaţilor epocii. Catehismul gigantal? Erasm ar contrasemna articolele lui importante cu tot atâta grabă ca şi evanghelicii sau reformaţii. S-ar putea spune că le-a contrasemnat dinainte... Şi dintre cele două criterii ce trebuie adoptate pentru a afla dacă o doctrină e sau nu cu adevărat „reformată": primul, recurgerea la Evanghelie, ca la unica sursă a religiei, se aplică în acelaşi timp lui Luther, lui Erasm şi lui Rabelais; al doilea, justificarea prin credinţă, aport personal al lui Luther ce va fi transmis lui Calvin, nu i se aplică nici lui Erasm, nici lui Rabelais...

Nu e vorba de a ne mulţumi cu formule tranşante. Şi nici de a declara - pentru că nu ştim nimic despre asta - că lui Rabelais ideile religioase i-au venit de la Erasm, şi de la nimeni altul. Să constatăm pur şi simplu că un om, hrănit cu doctrina erasmiană, nu avea nevoie, pentru a intra în posesia articolelor catehismului gigantal, nici de îndepărtatul Luther, nici de Lefèvre, nici de Roussel sau de Farel, apropiaţi lui. Nimic nu se opune ca toate aceste articole, sau aproape toate, să provină de la Erasm. Şi nimic nu ne constrânge să credem că toate provin de la el. Ne mişcăm în domeniul posibilităţilor, cel mult al probabilităţilor - nu al certitudinilor. Nu vrem să minimalizăm „partea Reformei", dacă ar fi să folosim o expresie comod inexactă, în formaţia religioasă a lui Rabelais dintre 1530 şi 1535. Dimpotrivă. În pasajele propriu-zis religioase ale primelor sale lucrări apare o anumită seriozitate, o gravitate, o convingere plină de chibzuinţă şi emoţionantă care evocă amintirea adepţilor francezi ai Bibliei, a discipolilor lui Lefèvre, a auditorilor lui Roussel, ba chiar ai lui Farel. Credem chiar că în aceste pasaje există reminiscenţe luterane destul de nete, lucru neremarcat încă. Rabelais a gustat bucuria Evangheliei, lucru sigur. Dar, neştiutori cum suntem în ceea ce priveşte amănuntele lecturilor sale şi autorii frecventaţi cu predilecţie, să nu ne grăbim să atribuim meritul acestui lucru doar „reformaţilor" din Franţa sau Germania. Să ne amintim de scrisoarea către Salignac şi să ne gândim la Erasm, cel puţin tot atât cât la Luther sau la „luteranii" francezi.

Lucru în care, de altfel, văd un avantaj. Nu avem nevoie de un mare număr de fișe pentru a face inventarul textelor „religioase“ din *Cartea a treia* și din *Cartea a patra*. Materia de breviar se împuținează în opera unui om pe care amintirea anilor de călugărie nu-l mai obsedează. Citatele din Noul Testament și din Psalmi devin tot mai rare, iar digresiunile propriu-zis filosofice - tot mai frecvente. Rabelais cel din 1546, 1548 și 1552 e departe de Rabelais cel din 1532 și 1534. În orice caz, foarte departe de Reformă.

Pe deasupra, să ne reamintim că în *Cartea a patra*, în dialogul dintre Panurge și Dindenaut, parodiază, probabil, acel *Da, într-adevăr* repetat din catehismul francez al lui Calvin[380a], și că în orice caz i se adresează pe șleau, fără înconjur, reformatorului de la Geneva, atunci când compune mitul Naturii și Antinaturii, dușmana firii, această născătoare de „nebuni, farisei, prefăcuți, adversari neîmpăcați și demonici Calvini, impostori genovezi; Putherbi turbați de furie, fanfaroni, cerșetori, mâncători de oameni și alți monștri diformi și iviți împotriva naturii“. Îl vedem așezat, mai apoi, cu o indiferență profund filosofică, între cei ce mănâncă gras și cei ce postesc? În 1542, revăzând o reeditare a lui *Pantagruel*, introduce în Prolog, între „cei înclinați spre înșelăciuni“ și „cei înclinați spre plăcerile trupului“, pe „cei ce se gândesc la predestinare“. Această aluzie la doctrina calvinistă nu a trecut neobservată, desigur, la Geneva. Pe scurt, avem de-a face cu o ruptură, clară și publică, între Rabelais și reformați, proclamată de alții înainte de a fi adusă la cunoștință, categoric, de cei interesați: Calvin și Rabelais.

Dar să deschidem *Cartea a patra*, în care cei smintiți sunt scuturați atât de zdravăn. După marea tăcere din *Cartea a treia*, iată un mănunchi de referințe la creștinism. Nu sunt multe, dar urmează după un gol. Mai întâi, în vechiul Prolog, avem invocarea lui Dumnezeu: „Să nu facem niciodată nimic înainte de a-i lăuda numele.“. În noul Prolog, iată și menționarea Evangheliei, lucru de care ne dezobișnuisem: „Că aceasta e voința preabunului și marelui Dumnezeu, pe care o încuviințez, de care ascult și al cărui cuvânt sfânt, aducător de vești bune, îl venerez: e Evanghelia, în care se spune medicului neglijent: vindecă-te pe tine însuți!“. Iar regii uriași acoperă o parte a obișnuințelor cancelariei lor creștine și a credinței lor cu virtuțile rugăciunii. „Nutresc speranța că Dumnezeu ne va auzi rugăciunile, căci le facem cu o puternică credință“, spune Pantagruel. Și Gargantua: „Fie ca pacea Celui Veșnic să fie cu tine.“. Nu e mult, dar această reținere face și mai surprinzător un episod ca și cel din IV, 1, petrecut pe mare.

Pantagruel se îmbarcă pentru o lungă călătorie. Înaintea plecării, adună echipajul vasului amiral, *Thalamège*. „Le-a ținut mai întâi o scurtă cuvântare despre călătoriile pe apă, folosind pe ici, pe colo, pilde din Evanghelie“. Apoi „a rostit cu glas limpede și pătrunzător o rugăciune către Cel-de-Sus, pe care

au stat s-o asculte toţi târgoveţii şi pârgarii din Thalassa, îngrămădiţi pe ţărm să vadă plecarea corăbiilor". Iar după rugăciune „au pornit să cânte cu evlavie şi pătrundere psalmul care începe cu vorbele: *Când a plecat Israel din Egipt*. Isprăvind în cele din urmă şi psalmul, oamenii au întins mesele pe punte şi s-au ospătat. Thalassienii, după ce îşi potriviseră şi glasurile la cântarea psalmilor, au scos, la rândul lor, merindele şi băutura...A închinat fiecare în sănătatea tuturor...".

„Avem de-a face, scrie Abel Lefranc, cu relatarea perfectă a unei reuniuni a credincioşilor într-un templu reformat... Simpatiile religioase ale lui Rabelais pentru Reformă se afirmă astfel cu limpezime, contrar părerii unor comentatori recenţi, în cuprinsul cărţii a patra, ca şi în cele trei ce o precedă"(p.46). Cele trei care o precedă? În ce mă priveşte, aş spune bucuros „primele două", deoarece mărturiile de simpatie pe care *Cartea a treia* o arată faţă de Reformă îmi scapă cu totul. Ba mai mult: înţeleg foarte bine scrupulele acestor „comentatori recenţi". Suntem în 1548. La această dată, se vorbeşte, de multă vreme deja, la trecut despre simpatiile lui Rabelais pentru Reformă. Aşa face Postel în 1543, de n-ar fi să-l cităm decât pe el. Genevezii văd acum un adversar în părintele lui Pantagruel. Şi deodată, trebuind să descrie o îmbarcare, acesta evocă o îmbarcare de evanghelici într-un port evanghelic? Să fie o contradicţie?

Mai simplu, putem vedea în scena de mai sus protestul unui fost evanghelic nepocăit împotriva noii orientări dată Reformei de către Calvin: expresia unei mânii tăcute, dar viguroase, faţă de intoleranţă, excomunicări, ruguri, şi nu mai puţin faţă de rigiditatea inumană a unei doctrine ce nu atenuează nici povara fatală a păcatului asupra creaturii, şi nici misterioasa nedreptate a predestinării. Nu merg cu Calvin, pare a spune Rabelais: prefer frumosul ideal al anilor 1530; iar episodul vasului Thalamège afirmă fără rezervă fidelitatea la un vis de tinereţe: gustul persistent al unui creştinism umanizat, ce aşază în faţa unui Dumnezeu patern fiinţe libere care înalţă spre el, fără rituri sau intermediari, cântecul armonios al unei credinţe liniştite. Posibil. Dar eu înţeleg mult mai bine această fidelitate - după îndrăznelile filosofice din *Cartea a treia*, şi de asemenea după tăcerile ei - dacă o pot raporta nu la o vagă doctrină reformată de dinaintea Reformei, ci la un ideal intelectual format, în mare măsură, cu ajutorul lui Erasm.

Protestul unui fost evanghelic, fie. Dar de unde provine acest evanghelism? Din grupul de la Meaux? În 1548, acesta a devenit, de multă vreme, doar o amintire, nici măcar un nume. Dintre sectanţii lui Briçonnet, ai lui Lefèvre, ai lui Roussel, unii au trecut de partea catolicismului intransigent, dar care-i va lăsa să-şi încheie zilele în linişte, cu preţul unor concesii exterioare şi formale. Alţii au aderat la Biserica din Geneva, iar pantagruelismul lor e îndepărtat, dacă cumva a existat vreodată. Vor exista însă multă vreme erasmieni hrăniţi cu gândirea generoasă şi liberă a *Îndrumătorului*, a *Elogiului*, a *Adagiilor* şi a *Colocviilor*.

Au sosit, evident, timpurile pe care Erasm le prevăzuse încă din 1521, când spunea că, din cauza schismei, jugul pe care-l duceau credincioşii va deveni de două ori mai greu, iar opiniile probabile ale teologilor vor ajunge să fie adevăruri de credinţă ce vor trebui profesate sub ameninţarea morţii. Acum e primejdios, inutil de primejdios, a predica Evanghelia pentru cei ce nu aderă la unul dintre crezurile antagoniste ce-şi dispută conştiinţele. Războaiele religioase sunt la orizont. Erasmienii se cufundă în tăcere, aşa cum a făcut şi Erasm. Dar în taina conştiinţei lor, rămân credincioşi doctrinei maestrului inteligent şi generos al tinereţii lor. Recitindu-l pe filosoful lui Cristos, ei încearcă o plăcere cu atât mai mare cu cât ideile lui Erasm se adaptează de minune nevoilor unei epoci dominată de religii rivale, dar la fel de oficiale, ce nu lasă gândurile să se exprime decât în cadrul stabilit de ele - idei simple, câtuşi de puţin dogmatice, traduse într-o limbă nuanţată de un spirit ce cultiva oroarea de afirmaţii masive, respectul pentru ironie şi pentru convenienţele literare, iar peste toate acestea - un fel de oportunism timid şi totodată cutezător.

NOTE

[1] **Ignaţiu de Loyola** (1491-1556): călugăr spaniol, fondatorul, în 1534, al ordinului iezuiţilor, ce se va numi, din 1537, „Compania lui Isus". A fost canonizat în 1622. Lucrarea sa cea mai importantă este *Exerciţii spirituale*, publicată în 1548.

[2] „*Ca şi cum forţa ascunsă a naturii mă fură înspre scrierile alese.*" (lat.)

[3] „*Aş vrea ca soarta să-mi îngăduie această libertate a vieţii pe care mi-a îngăduit-o natura.*" (lat.)

[4] „*Cu îngăduinţa şi la porunca episcopului ordinar.*" (lat.)

[5] „*Papia, Hugution, Ebrard, [cartea] catolicilor, Ioan, Garland, Isidor.*" (lat.)

[6] „*N-aş vrea ca monahii mei să frecventeze cărţile.*" (lat.)

[7] „*Acela a obţinut premiul cel mare care a ştiut să îmbine utilul cu plăcutul.*" [Horaţiu, *Arta poetică*, 343]. (lat.)

[8] „*Mărturisesc că, în anumite caractere bine născute şi bine educate, există foarte puţină depravare. Cea mai mare parte a înclinării [spre rău] nu provine de la natură, ci dintr-o educaţie stricată, din legături cu oameni necinstiţi, din obişnuinţa de a păcătui şi din răutatea voinţei.*" (lat.)

[9] „*Întreaga istorie a lumii întemeiate.*" (lat.) **Titus Livius** (59 -17 a.Cr.): istoric roman, autorul cărţii *Ab Urbe condita (De la fundarea Romei)*, sursă esenţială pentru cunoaşterea Romei regale şi republicane.

[10] „*Fii sănătoasă, Regină!*" (lat.)

[11] „*Şi fericitul pântece!*" (lat.)

[12] „*În legătură cu care poeţii au scris multe.*" (lat.)

[13] *Introduction à la vie dévoté*: lucrare a sfântului François de Sales (1567-1622), fundatorul Confreriei Crucii, al cărei scop era instruirea săracilor. Numit, în 1602, episcop de Geneva, François a încercat, fără prea mare succes însă, convertirea protestanților la catolicism. A mai scris predici, opuscule, texte polemice şi un *Traité de l'amour de Dieu* (1616), ce rezumă sfaturile date sfintei Jeanne de Chantal, creatoarea, la îndemnul lui, a ordinului vizitandinelor.

[14] **Antoine Arnauld** (1612-1694): teolog şi moralist jansenist. *De la fréquente communion* a fost publicată în 1643.

[15] *„De unde şi Cristos, stăpânul nostru, după ce a fost împărțită pâinea, a consfințit între ai săi o prietenie veşnică.“* (lat.)

[16] *„Nimic altceva decât o prietenie adevărată şi desăvârşită.“* (lat.)

[17] *„Cristos nu e nimic altceva decât bunătate, simplitate, răbdare, curățenie sufletească, pe scurt e ce ne-a învățat El.“* (lat.)

[18] *„Iar Duhul sfânt se roagă...“*

[19] *Pavia*: veche capitală a Lombardiei, patria lui Cardan, a lui Cornelius Nepos etc. În 1396, aici s-a construit o cunoscută fortăreață, lângă care François I va fi învins şi făcut prizonier la 24 februarie 1525, în cursul unei lupte împotriva lui Carol al V-lea sprijinit de Henric al VIII-lea al Angliei. Drept urmare, Franța va pierde, prin tratatul de la Madrid din 1526, ducatul Milanului, precum şi provinciile Bourgogne, Artois şi Flandra.

TABLA DE MATERII

Cartea a doua: SCANDALURI ŞI ÎNVINUIRI

Capitolul întâi - POZNELE LUI RABELAIS / 129

Capitolul II - SCRISOAREA LUI GARGANTUA ŞI NEMURIREA SUFLETULUI / 144

Capitolul III - ÎNVIEREA LUI EPISTEMON ŞI MIRACOLUL / 167

PARTEA A DOUA: CREDINŢĂ SAU NECREDINŢĂ?

Cartea întâi: CREŞTINISMUL LUI RABELAIS

Capitolul întâi: -CREZUL URIAŞILOR / 188

Capitolul II - RABELAIS, REFORMA ŞI LUTHER / 211

Redactor: Viorica MĂRII
Corector: Felicia SCHLEZAK
Tehnoredactare computerizată: Dan O. VASILE
Tehnoredactor: Gheorghe SANDU
Culegere computerizată: Monica CREMENE & Dan O. VASILE

Apărut 1996. Bun de tipar: 9.04.1996 Comanda: 3413
Coli de tipar: 16. Hârtie velină 70 g/mp. Format 61 x 86/16

Tiparul executat la Imprimeria "ARDEALUL" Cluj-Napoca,
B-dul 21 Decembrie nr. 146
ROMÂNIA

Cititorul va regăsi aici, cu o rară plăcere, o proză alertă, juvenilă, intactă, fericită, mereu vie ; bucuria de a cunoaşte şi de a trece dincolo de bariere sau de limite...

Va fi mare numărul istoricilor care, în această proză magnifică, vor auzi iarăşi o voce neuitată de nimeni dintre noi – o voce pătrunsă de căldură, de încredere, de prietenie. Mare luptător – în mii de rînduri – Lucien Febvre a fost însă mai cu seamă bun camarad şi prinţ al spiritului, de o infinită bogăţie sufletească, de o fidelitate tot atât de neabătută ca şi curaju-i şi dragostea ce o purta meseriei pe care o practica.

FERNAND BRAUDEL

Lucien Febvre (1878 – 1956) a fost profesor de istorie la Universitatea din Strasbourg, apoi la Collège de France. Prima sa lucrare de răsunet a fost o teză consacrată regiunii Franche-Comté (**Philippe II et la Franche-Comté**), susţinută în 1911. A urmat publicarea unei serii de lucrări asupra Renaşterii şi Reformei, îndeosebi franceze, centrate în jurul marilor personalităţi ale secolului al XVI-lea : Luther, Rabelais, Margareta de Navara, Bonaventure Des Périers. În 1929 a fondat, împreună cu Marc Bloch, vestita revistă **Annales d'Histoire Economique et Sociale**, care avea să genereze, în istoriografia franceză, o orientare de puternică originalitate şi de abordare novatoare a istoriei, prin studierea mentalităţii colective şi din perspectiva psihologiei sociale. **Şcoala Analelor** a dat un formidabil impuls cercetărilor istorice din Franţa, diversificându-le, nuanţându-le şi conferindu-le o mare mobilitate. În paralel cu activitatea de animator şi de promotor al unei noi direcţii în studierea istoriei, Lucien Febvre a publicat în revistele vremii numeroase studii consacrate conexiunilor reciproce şi interdependenţelor dintre istorie şi alte variate discipline (psihologie, lingvistică, drept, geografie, biologie, economie, literatură, arte etc.).



ISBN 973-35-0532-3 Lei 6.500